PRINCIPAUX OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

AUX ÉDITIONS VRIN, PARIS

Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée. (En collaboration avec Louis Gardet), Paris, 1948, VII + 543 pages, Collection « Études de Philosophie Médiévale », tome XXXVII. Préface de Louis Massignon. — Ouvrage traduit en arabe à Beyrouth, en 1967-1969 par le Père F. Jabre et le Cheikh Sobhi El-Saleh.

Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques. (En collaboration avec Louis Gardet). Original français de la version italienne. Paris, 1961, 310 pages. Collection « Études musulmanes », tome VIII.

Études de Philosophie musulmane, Paris, 1974, 432 pages. Collection « Études musulmanes », tome XV. Préface de Louis Gardet.

AVICENNE. La Métaphysique du Shifā', Livres I à V. Traduction française du texte arabe de l'édition du Caire. Introduction, notes et commentaires. Paris, 1978, 379 pages. Collection « Études musulmanes », tome XXI.

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Mo'allafāt Ibn Sīnā (Essai de bibliographie avicennienne), Le Caire, Direction Culturelle de la Ligue Arabe, Dar al-Maaref, 1950, 20 pages en français + 450 en arabe. Millénaire d'Avicenne. Avant-propos de Ahmad Bey Amin. Préface de Ibrahim Bey Madkour.

Édition critique de textes arabes :
1. *al-Madkhal (Isagoge)* de la *Logique* du *Shifā'* (en collaboration),
2. *al-Ilāhiyyāt (La Métaphysique)* du *Shifā'* (en collaboration),
3. *al-Maqūlāt (Les Catégories)* du *Shifā'* (en collaboration),
4. *K. al-Nafs (De Anima)* du *Shifā'* (en collaboration),
5. *al-Irāda (La Volonté)* du *Moghnī*.

Bibliographie d'Averroès (Ibn Rushd), Organisation Arabe de l'Éducation, la Culture et les sciences (ALESCO) (Le Caire), Alger, 1978, XIX + 430 pages.

ÉTUDES MUSULMANES
DIRECTEURS :
ÉTIENNE GILSON, *de l'Académie française*, et LOUIS GARDET
XXVII

AVICENNE

LA MÉTAPHYSIQUE du SHIFĀ'

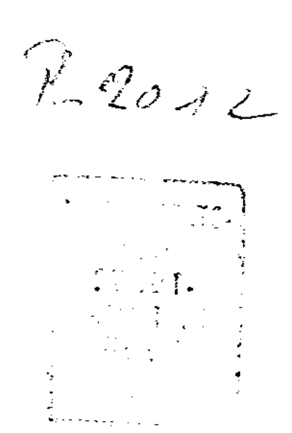
Livres de VI à X

TRADUCTION FRANÇAISE DU TEXTE ARABE DE L'ÉDITION DU CAIRE, NOTES ET COMMENTAIRES

PAR
Georges C. ANAWATI

Ouvrage publié avec le concours de la Fondation Francqui de Belgique et du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, Ve
1985



Printed in France

ISBN 2-7116-0041-6

AVANT-PROPOS

Dans l'avant-propos du premier volume de notre traduction de la Métaphysique d'Avicenne, nous annoncions, pour un avenir prochain, la parution du second et dernier volume de cette œuvre maîtresse d'Avicenne, comprenant les livres VI à X. Hélas, *habent sua fata libelli !...* : la préparation de cette seconde partie nous a pris plus de temps que nous pensions et c'est seulement aujourd'hui que nous avons pu la présenter à l'éditeur.

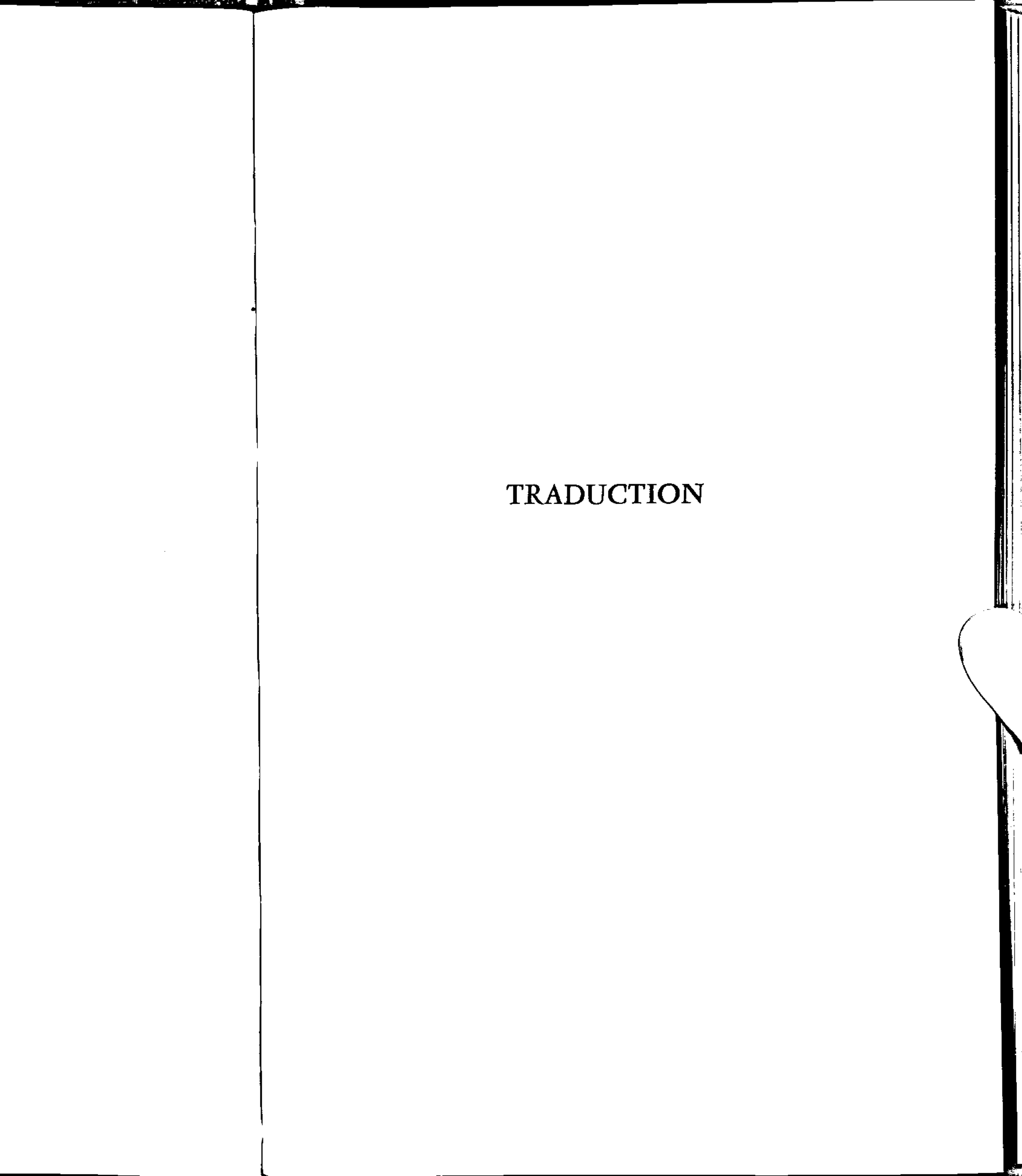
A la vérité, nous avons dû, pour y parvenir, nous résoudre à de réels sacrifices. Sur les conseils pertinents d'amis spécialistes dans ce domaine, nous avons décidé de ne point accompagner ce volume de nombreux appendices sur des thèmes avicenniens que nous nous proposions de présenter : de telles études trouveraient mieux leur place dans un exposé d'ensemble sur la métaphysique d'Avicenne qui serait publié à part.

De même en ce qui concerne les lexiques techniques (arabe-français, et français-arabe), nous avons renoncé, pour le moment, à les établir : le remarquable et si précieux *Lexique* de S. Van Riet y supplée en partie. Nous préférons aller au plus pressé et ne pas allonger davantage ce volume au risque de retarder ou même de compromettre sa parution.

S'il nous était permis de faire des projets, ce serait, si les circonstances nous sont favorables, de publier dans un supplément à ces deux volumes, un troisième qui contiendrait, avec les lexiques idoines, une série de monographies sur des thèmes avicenniens concernant la Métaphysique.

Nous avons quelque remords d'avoir déjà trop fait attendre les médiévistes occidentaux qui s'intéressent aux études avicenniennes, et c'est pourquoi nous nous empressons de leur offrir ce second volume de la *Métaphysique du Shifā'* tel qu'il se présente. Nous espérons que malgré ses imperfections, il pourra leur être utile.

G. C. A.



TRADUCTION

SIGNES CONVENTIONNELS

1. Les titres des divers chapitres sont d'Avicenne.

2. Les sous-titres en caractères gras ont été ajoutés par nous.

3. Les chiffres en caractère gras qui se trouvent dans la marge de gauche renvoient aux pages de l'édition arabe du Caire. Les chiffres en caractères ordinaires renvoient aux lignes du même texte arabe.

4. Dans le texte français de la traduction, le double trait vertical indique le commencement de la page arabe correspondant au chiffre gras mis dans la marge ; le trait vertical unique correspond au commencement d'un groupe de cinq lignes du texte arabe.

5. L'astérisque placé après un mot renvoie à une note ou à un commentaire placé à la fin du livre, après la traduction.

LIVRE VI

CHAPITRE PREMIER. — Division des causes et leurs états.

CHAPITRE DEUXIÈME. — De la solution des objections au sujet de ce que pensent les partisans de la vérité que toute cause est avec son effet. Vérification de ce qui est dit au sujet de la cause agente.

CHAPITRE TROISIÈME. — Du rapport des causes agentes à leurs effets.

CHAPITRE QUATRIÈME. — Des autres causes : matérielle, formelle et finale.

CHAPITRE CINQUIÈME. — Démonstration de l'existence de la fin et solution de quelques objections soulevées contre son existence. Différence entre la fin et le nécessaire. Détermination de la manière dont la fin est antérieure aux autres causes et la manière dont elle est postérieure.

LIVRE VI

CHAPITRE PREMIER

Division des causes et leurs états

Nous avons parlé * des substances et des accidents, de la considération de l'antériorité et de la postérité en eux et de la connaissance | de l'adéquation des définitions aux définis, universels et particuliers. Il convient que nous parlions maintenant de la cause et de l'effet ; ils sont également des conséquents qui suivent l'existant en tant qu'existant.

Les quatre causes

Les causes comme tu le sais sont forme, élément *('unṣur)*, agent et fin. Nous dirons :

Nous entendons par cause formelle, la cause qui est partie de la structure *(qiwām)* de la chose, par laquelle la chose est ce qu'elle est en acte.

Par [cause] élémentale [nous entendons] la cause qui est partie de la structure et de la chose par laquelle la chose est ce qu'elle est en puissance et en laquelle se stabilise la puissance de son existence.

| Par agent * [nous entendons] la cause qui produit une existence distincte de son essence, i. e. que son essence ne soit pas, en première visée, un lieu pour ce qui reçoit d'elle l'existence d'une chose par laquelle elle s'informe pour qu'elle ne soit pas en elle-même la puissance de son existence accidentellement. Malgré cela, cette existence ne doit pas être pour lui en tant qu'il est agent. Mais s'il fallait qu'elle le soit, ce sera selon une autre considération. Cela parce que les métaphysiciens n'entendent pas par agent le principe de la motion seulement, comme l'entendent les [philosophes] naturalistes, mais le principe de l'existence et celui qui la donne, comme le Créateur pour le monde.

| Quant à la cause agente naturelle, elle ne produit en fait d'existence que la mise en mouvement au moyen d'un des aspects des motions *. Alors ce qui octroie l'existence dans les choses naturelles est principe de mouvement.

Nous entendons par la fin, la cause pour laquelle se produit l'existence d'une chose qui est distincte d'elle.

258 || Il semble * qu'il n'y a pas d'autre cause en

Déduction des causes

dehors de celles-ci. Nous dirons : la cause d'une chose doit ou bien être intérieure à sa structure et partie de son existence ou bien non :

a) si elle est intérieure à sa structure et partie de son existence, alors (1) ou bien elle sera une partie qui n'entraîne pas nécessairement par sa seule existence, pour la chose, qu'elle soit en acte, mais qu'elle soit en puissance seulement. Elle s'appelle alors la matière.

(2) ou bien elle sera la partie dont l'existence est ce qui rendra la chose | en acte ; et c'est la forme.

b) Mais si elle n'est pas partie de son existence, alors ou bien elle est ce pourquoi la chose est ou non. Si elle est ce pourquoi la chose est, c'est la « fin ». Si elle n'est pas ce pourquoi la chose est, alors ou bien son existence vient d'elle, en sorte qu'elle n'est dans la chose que par accident *, c'est son agent. Ou bien son existence vient d'elle de sorte qu'elle est dans la chose : et elle est alors également sa matière et son sujet.

Les principes sont donc en tout d'une part cinq, d'autre part quatre. En effet, si tu considères | l'élément qui reçoit et qui n'est pas partie de la chose, comme autre que l'élément qui est partie, ils seront cinq. Mais si tu considères les deux comme une seule chose *, à cause de leur communion dans « l'intention » de puissance et de disposition, ils seront quatre. Il ne faut pas que tu prennes « l'élément », au sens de « récepteur » qui est une partie, comme principe pour la forme, mais pour le composé. Le récepteur n'est principe que par accident parce qu'il ne se constitue premièrement que par la forme en acte, et son essence par rapport à lui-même seulement est en puissance.

La chose qui est en puissance, en tant qu'elle est en puissance, n'est d'aucune manière principe. | Elle n'est principe que par accident. En effet, l'accident a besoin * que le sujet se soit déjà produit pour lui en acte, alors il devient cause de sa structure, soit que l'accident soit concomitant et alors l'antériorité est essentielle soit qu'il soit passager alors l'antériorité est essentielle et chronologique.

Ce sont là les espèces de causes. Si le sujet est cause d'un accident qu'il constitue, cela n'est pas selon la manière dont le sujet est cause
259 pour le composé, mais c'est une autre manière. || Si la forme est une cause de la matière qu'elle fait subsister, cela n'est pas de la manière dont la forme est cause du composé. Bien que [le sujet et la forme] ont cela de commun que chacun d'eux est cause d'une chose de laquelle l'essence ne se sépare pas, cependant bien qu'ils conviennent en cela dans l'un des cas, la cause ne donne pas à l'autre son existence mais ce qui [lui] donne l'existence, c'est seulement autre chose, mais en elle *.

Dans le second cas, c'est la cause qui est en lui qui est principe prochain donnant au causé | son existence en acte mais pas seul. En effet, cela n'a lieu qu'avec l'associé et pour une raison qui fait exister cette cause *, je veux dire la forme ; alors elle constitue l'autre par lui. Elle sera intermédiaire avec un associé pour donner à celui-là son existence en acte.

Et la forme sera pour la matière comme un principe actif si son existence en acte provient d'elle seulement, et la forme est quasiment une partie de la cause agente comme un des deux moteurs du bateau, comme on le verra par la suite *.

Mais la forme n'est une cause formelle que du composé formé par elle et par la matière. La forme n'est que forme seulement pour la matière, | elle n'est pas cause formelle pour elle. Tandis

La cause agente

que l'agent fait acquérir à une autre chose une existence que cette chose n'avait pas en elle-même. Et l'émanation de cette existence * vient de ce qui est agent en tant que l'essence de cet agent n'est pas réceptrice de la forme de cette existence, ni l'accompagnant d'un accompagnement intrinsèque, mais chacune des deux essences est extrinsèque à l'autre, et il n'y a dans aucune des deux une puissance à recevoir l'autre. Il n'est pas éloigné que l'agent fasse exister le causé | là où il est, rencontrant son essence. Car la nature qui se trouve dans le bois * est un principe actif pour le mouvement, mais le mouvement ne se produit que dans la matière où se trouve la nature, et où se trouve son essence. Cependant leur accompagnement n'est pas de telle sorte que l'une est partie de l'existence de l'autre ou une matière pour lui, mais les deux essences sont différentes dans les réalités et ont un lieu commun.

Il y a donc des agents qui, à un moment donné, ne sont pas agent ni leur effet n'est effet, mais leur effet n'existe pas, puis il advient à l'agent les occasions qui le font devenir agent en
260 acte ||, nous en avons déjà parlé précédemment. Alors il devient agent et de lui se produit l'existence de la chose après n'avoir pas été. Il y a alors pour cette chose une existence. Il appartenait à cette chose de ne pas exister mais le fait qu'elle n'était pas, et qu'elle est devenue après n'avoir pas été, elle ne le tient pas de l'agent ; ce qu'elle tient de l'agent, c'est seulement son existence. Si donc d'elle-même elle avait la non-existence, il en résulterait que son existence a été après n'avoir pas été, elle est devenue un être après n'avoir pas été. | Ce qu'elle a essentiellement de l'agent, c'est l'existence. Or l'existence qu'elle a, elle ne l'a que parce que l'autre chose provient d'un concours tel qu'il entraîne nécessairement qu'il y ait pour un autre une existence à partir de la sienne qui lui est essentielle.

Le non-existant n'a pas de cause

Mais le fait qu'elle n'existait pas, cela n'est pas [dû] à une cause qui l'aurait causé. Le fait qu'elle n'existe pas peut être rapporté à une certaine cause, qui est la privation de sa cause. Quant au fait de son existence après la non-existence, c'est quelque chose qui n'est pas

devenue pour une cause. Il est absolument impossible que son existence soit si ce n'est après la non-existence. Or ce qui est impossible n'a pas de cause *.

Certes, il est possible que son existence soit ou ne soit pas. | Il y a donc, pour elle, une cause : sa non-existence peut être et ne pas être ; il se peut qu'il y ait une cause pour sa non-existence. Mais le fait que son existence est après sa non-existence, cela n'a pas de cause.

Objection et réponse

Si quelqu'un dit : il en est de même de son existence après sa non-existence : elle peut être et elle peut ne pas être, nous répondrons : si tu entends son existence en tant que c'est son existence seule *, il n'y a pas de place pour la privation en elle, car sa propre existence serait non nécessaire, i. e. possible. Or elle n'est pas non-nécessaire en tant qu'elle est après * la non-existence, mais ce qui est non-nécessaire, c'est cette existence qui est arrivée actuellement et qui n'existait pas auparavant.

Mais en tant que son existence a été prise comme une existence après une non-existence, il faut remarquer que le fait qu'elle existe après n'avoir pas existé, n'est pas le fait d'exister seulement, qui a existé après n'avoir pas été. et à qui il est arrivé d'être après la non-existence. Cela n'a pas de cause. Il n'y a pas de cause au fait de son
261 existence après la non-existence, || bien qu'il y ait une cause de son existence qui a été après une non-existence, du point de vue de son existence.

Il est donc vrai que son existence peut être et qu'elle peut ne pas être, après la non existence réalisée ; mais il n'est pas vrai que le fait de son existence après la non-existence, en tant qu'elle est existence après la non-existence, soit possible qu'elle soit existence après la non-existence et qu'elle ne soit pas après l'existence. A moins qu'il y ait absolument * aucune existence. Alors la considération sera pour l'existence.

Une opinion fausse : l'agent n'est cause que du fieri

| Peut-être quelqu'un pensera-t-il * qu'on n'a pas besoin de l'agent et de la cause pour que la chose ait une existence après n'en avoir pas eu ; mais quand la chose existe, si la cause disparaît, la chose se trouvera se suffire à elle-même. L'objectant croit que la chose n'a besoin de la cause que pour commencer à être (son innovation). Mais lorsqu'elle se produit et existe, elle se passe de la cause. Les causes à ses yeux sont les causes du fieri seulement et elles sont antérieures, non simultanées [avec l'effet].

Réfutation

C'est là une opinion erronée. En effet, l'existence après l'innovation doit ou bien être une existence nécessaire ou une existence non-nécessaire. Si c'est une existence | nécessaire (a) ou bien sa nécessité pour cette quiddité provient de la quiddité elle-même, de sorte que cette quiddité entraîne

la nécessité de l'existence ; il est impossible alors qu'elle commence à être ; (2) ou bien celà lui est nécessaire avec condition. Cette condition est ou bien l'innovation dans l'existence, ou bien une des parties de cette quiddité, ou bien quelque chose de différent. Il n'est pas possible que la nécessité de son existence soit par innovation dans l'être, car l'existence de l'innovation n'est pas nécessaire par elle-même ; comment rendrait-elle nécessaire l'existence d'autre qu'elle ? D'ailleurs, l'innovation a déjà disparu, comment y aurait-il, quand elle a disparu, une cause pour la nécessité d'autre | qu'elle ?

Instance

A moins que l'on dise que la cause ce n'est pas l'innovation mais le fait qu'à la chose est arrivée l'innovation ; cela sera un des attributs de la chose produite et entrera dans la seconde partie de la division.

Réponse à l'instance

Nous dirons : ces propriétés doivent ou bien appartenir à la quiddité en tant que quiddité, non en tant qu'elle a existé ; il faudra alors que ce qui leur est concomitant soit concomitant de la quiddité. Alors la nécessité de l'existence sera concomitante à la quiddité, et ces attributs seront produits avec l'existence. Alors la question se posera au sujet
262 de la nécessité, || comme elle se posait au début. Ou bien, il y aura des propriétés ad infinitum, toutes de cette manière. Alors toutes seront possiblement existantes, non nécessaires par elles-mêmes. Ou bien, il (faudra) s'arrêter à un attribut qui est nécessaire par quelque chose d'extérieur.

La première division rend tous les attributs possiblement existants en eux-mêmes ; or on a vu que le possiblement existant en lui-même, existe par un autre ; tous les attributs seront nécessaires par un autre, extérieur à eux.

La deuxième division | nécessite que l'existence innovée ne reste existence que par une cause extérieure, et c'est la cause. Mais tu sais que « l'intention » de l'innovation dans l'être ne signifie que « exister » après n'avoir pas été. Il y a donc une existence et un devenir après n'avoir pas été. La cause qui fait commencer dans l'être n'a pas d'influence et de non-influence sur le fait qu'il n'existait pas, mais son influence ou sa non-influence, c'est que de lui vient l'existence ; puis il advint que cela soit à tel moment après n'avoir pas été. Et l'accident qui est advenu par hasard, n'entre pas dans la constitution de la chose. Aussi, la non-existence | antécédante n'a pas de relation avec la cause de l'existence de ce qui commence, mais cette espèce d'existence, en tant qu'elle appartient à cette espèce de quiddités, doit avoir une cause bien qu'elle demeure et continue. C'est pourquoi tu ne peux pas dire que quelque chose a posé l'existence d'une autre chose, de sorte qu'elle soit après n'avoir pas été. Cela n'est pas possible *. Mais parmi ce qui existe, quelque chose doit nécessairement ne pas être après une non-existence et quelque chose d'autre doit nécessairement être après une non-existence.

| Quant à l'existence en tant qu'existence de cette quiddité, elle peut provenir d'une cause. Mais la qualification de cette existence, à savoir qu'elle soit après n'avoir pas été, il n'est pas possible qu'elle provienne d'une cause. La chose du point de vue que son existence est innovée, c'est-à-dire en tant que l'existence qu'elle a est qualifiée
263 comme étant après la non-existence, || n'a pas de cause, en réalité ; mais la cause qu'elle a, c'est en tant que la quiddité a une existence.

Par conséquent, la chose est à l'inverse de ce qu'ils pensent : en effet, la cause est pour l'existence seulement. S'il se trouve qu'elle soit précédée par une non-existence, elle sera innovée ; si cela ne se rencontre pas, elle sera non innovée.

Ce que les gens du peuple *(al-'âmma)* appellent agent n'est pas en réalité agent en tant qu'ils le considèrent comme tel, car ils le font cause en tant qu'il faut considérer en lui qu'il n'était pas agent : il n'est pas agent | du fait qu'il est cause mais du fait qu'il est cause et quelque chose de concomitant avec lui. En effet, il est agent selon qu'on considère l'objet sur quoi il agit accompagné de la considération de ce sur quoi il n'a pas d'influence.

De sorte que si on considère la cause en tant qu'elle produit quelque chose en la comparant avec ce qu'elle ne produit pas, on l'appelle agent. C'est pourquoi tout ce qu'ils appellent agent doit avoir comme condition nécessaire d'avoir existé à un moment donné sans être agent puis il a voulu ou a subi une violence ou il lui est arrivé un état qu'il n'avait pas. Quand cela s'est associé à lui, il est devenu lui-même avec cet accompagnateur, une cause en acte. | Il en a été dépourvu auparavant. De sorte qu'il est agent, à leurs yeux, en tant qu'il est cause en acte, après avoir été cause en puissance, non en tant qu'il est cause en acte seulement.

Et tout ce qu'ils appellent cause doit entraîner nécessairement ce qu'ils appellent patient. En effet, ils ne dépouillent pas la cause d'un certain état advenant et qui est cause que d'elle émane quelque chose qui a une existence après ne pas l'avoir eue.

Il appert donc que l'existence de la quiddité se rattache à autre chose en tant qu'elle est existence de cette quiddité non en tant qu'elle est | après n'avoir pas été. Cette existence de ce point de vue est causée tant qu'elle existe. De même, elle est un effet dépendant d'un autre.

Il appert donc que le causé a besoin de quelqu'un qui lui donne l'existence pour la propre existence elle-même. Mais l'innovation et autres choses pareilles sont des choses qui lui adviennent. L'effet a besoin de ce qui lui donne l'existence, toujours, éternellement, tant qu'il existe.

264

LIVRE VI

Chapitre deuxième

De la solution des objections au sujet de ce que pensent les « partisans » de la vérité *(ahl al-ḥaqq)* que toute cause est avec son effet. Vérification de ce qui est dit au sujet de la cause agente

Causes du devenir

Celui qui pense que le fils demeure après le père, la construction après le maçon et la chaleur après le feu, la cause en est une confusion provenant de l'ignorance de la cause véritable. Car le maçon, le père et le feu ne sont pas des causes véritables * de la subsistance de ces effets. Le maçon constructeur mentionné, n'est pas cause de la subsistance de la construction, ni non plus de son existence.

En ce qui concerne le maçon, son mouvement est cause d'un certain mouvement. Ensuite son repos, la cessation de son mouvement ou la privation de mouvement et son éloignement après | ce transport est une cause pour la cessation du mouvement. Ce transport lui-même et la fin du mouvement sont une cause pour une certaine union. Cette union est cause d'une certaine figure. [Dans] tout ce qui est cause, la cause et son effet sont ensemble.

En ce qui concerne le père, il est cause du mouvement du semen ; quand le mouvement du semen s'est achevé selon la manière mentionnée, il est une cause de l'arrivée du semen dans son lieu. Puis l'arrivée du semen dans son lieu est une cause de quelque chose. Mais son information en animal et sa conservation comme animal, cela a une autre cause. S'il en est ainsi, chaque cause est avec son effet.

| De même, le feu est une cause pour l'échauffement de l'élément eau et l'échauffement est une cause * pour la cessation de la disposition de l'eau en acte à recevoir la forme de l'aquosité ou la conserver. Cela parce qu'il y a une chose autre qui est cause de la production de l'aptitude parfaite pour un tel état pour la réception de son

contraire, qui est la forme du feu. La cause de la forme du feu, ce sont les causes qui revêtent les éléments de leurs formes. Elles sont
265 séparées *. || Les causes véritables existent donc avec l'effet.

Causes per accidens et causes adjuvantes

Quant aux [causes] antérieures, ce sont des causes soit *per accidens* ou bien des [causes] adjuvantes. C'est pour cela qu'il faut tenir que la cause de la forme de la construction, c'est la conjonction. La cause de cette [conjonction] ce sont les natures des choses conjointes et leur stabilité selon leur coutume. La cause *('illa)* de cela, c'est la cause *(sabab)* séparée produisant les natures. La cause de l'enfant, c'est la réunion de sa forme avec sa matière par la cause produisant la forme. La cause du feu, c'est en même temps la cause produisant les formes et la disparition | de l'aptitude complète pour le contraire de cette forme. Nous trouvons donc que les causes sont avec les effets.

Les causes per accidens peuvent être en nombre infini

Quand nous estimons *touchant ce que nous disons que les causes sont en nombre fini, nous ne désignons que ces causes et nous ne nions pas qu'il puisse y avoir des causes « adjuvantes » et « préparatrices », en nombre infini, les unes avant les autres, mais cela est nécessaire par ce que tout ce qui commence à être devient nécessaire après ne l'avoir pas été, à cause de la nécessité de sa cause, à ce moment-là, comme nous l'avons montré. Et sa cause, tant qu'il dure, est également nécessaire. Il faut donc, dans les choses particulières, que les choses antérieures, — | par lesquelles les causes existent en acte deviennent nécessaires par elles en acte, — soient en nombre infini. C'est pourquoi la question « pourquoi » à leur sujet * ne s'arrête d'aucune manière.

Une difficulté : il n'y aurait pas de continuité

Mais la difficulté ici, c'est celle-ci : ces [choses] qui sont sans fin, il faut *a)* ou bien que chacune d'elles existe un instant, alors ils se succédera des instants s'accompagnant, entre lesquels il n'y a pas de temps et cela est impossible ; *b)* ou bien qu'elles restent un temps : il faut alors que leur nécessité soit dans tout ce temps, non dans une de ces extrémités. Et que l'« intention » | qui les rend nécessaires soit également avec elles en ce temps. Le problème se posera [alors] de la nécessité de leur nécessité comme à son sujet. Il y aura des causes à l'infini ensemble. C'est cela que nous disons être impossible.

Solution : le mouvement assure la continuité

Nous dirons : sans le mouvement, cette difficulté serait inévitable. Seulement le mouvement ne fait pas demeurer la chose une dans un seul état. Et alors, ce qui se renouvelle d'un état succédant à un autre ne se trouve pas dans un instant après un autre qui l'accompagne et le touche mais cela se fait d'une façon continue.
266 Alors l'essence de la cause n'est pas nécessitante || de l'existence de

l'effet mais de ce qu'elle est selon un certain rapport. Et ce rapport, c'est le mouvement qui est sa cause ou il est associé à sa cause. Et ce * par quoi la cause est causée en acte, c'est le mouvement. Alors la cause n'aurait pas une existence stable selon un seul état ni inexistante *(bāṭilat al-wujūd)*, se produisant dans un seul instant. Il faut donc obligatoirement que le mouvement soit la cause qui conserve l'ordre de ces causes ou est associé à lui, — causes par lesquelles * se résolvent les difficultés. Nous expliquerons * | plus amplement cela en son lieu.

La cause vraie demeure avec l'effet

Il appert donc clairement * que les causes essentielles d'une chose par lesquelles l'essence de la chose existe en acte doivent être avec elle, non antérieures in esse, d'une antériorité telle qu'elle disparaît avec la production de l'effet. Cela n'est possible que pour des causes non-essentielles ou non prochaines. Et les non-essentielles ou les causes non prochaines peuvent aller à l'infini, bien plus elles le doivent.

Causalité et création

Ceci étant établi *, si une chose par elle-même est toujours cause de l'existence d'une autre chose, | elle le sera toujours tant que son essence existe. Si elle existe perpétuellement, son effet est perpétuellement existant. De telles causes sont plus dignes dans la causalité, parce qu'elles empêchent la pure non-existence de la chose. C'est une telle cause qui donne l'existence complète à la chose. Et c'est cette « intention » qui est appelée « création » par les philosophes, à savoir de donner à la chose d'exister après un non esse *absolute*.

Le commencement dans le temps (« l'innovation »)

En effet, le propre * de l'effet en lui-même, c'est d'être « non-être » *(laysa)*. Il peut, par sa cause devenir existant *(aysa)*. Or ce qui appartient à la chose en elle-même est antérieur dans l'esprit, — par essence, non dans le temps, — | que ce qui est par autrui. Par conséquent, tout effet sera existence après avoir été non-existence d'une postériorité par essence.

Si on applique le terme « d'innovation » dans l'être à tout ce qui a une existence après une non-existence, même s'il n'y a pas de postérité dans le temps, alors tout effet est innové.

Si on ne l'applique pas mais que la condition de l'innové est qu'il
267 est un temps et un instant antérieur où il n'existait pas et || qui a cessé par sa venue après lui, sa postériorité sera une postériorité qui n'existerait pas avec l'antériorité mais elle serait distincte d'elle dans l'existence parce qu'elle est temporelle, — alors tout effet ne sera pas innové mais seulement celui dont l'existence est précédée par un temps et dont l'existence est précédée obligatoirement par un mouvement et un changement comme tu le sais. Nous ne discutons pas sur les mots.

De plus, il faut que l'innové, au sens qui ne requiert pas le temps, existe soit après une non-existence | absolue, soit après une non-

existence non-absolue mais après une privation (*'adam*) opposée propre, dans une matière existante comme tu le sais. Si son existence est après un non-être(*laysa*) absolu * son émanation vient de la cause et sera cette émanation qui est la création (*ibdâ'*). Et c'est l'aspect le plus noble du don de l'être, parce que le non-être aura été empêché absolument, et l'existence aura été dirigée vers lui. Si la non-existence s'était renforcée de manière à précéder l'existence, sa production ne serait possible qu'à partir d'une matière et l'emprise de l'existentialisation, je veux dire de l'existence d'une chose à partir d'une autre, serait faible, brève, intermittente.

Quelques opinions

| Certains ne considèrent pas * que tout ce qui a ce caractère soit créé. Ils disent : si nous représentons quelque chose qui a existé à partir d'une cause première par l'intermédiaire d'une cause intermédiaire efficiente, même si ce n'est pas à partir d'une matière et qu'il n'y ait pas eu pour sa non-existence d'emprise *, mais que son existence à partir de la cause première véritable a été après une autre existence qui l'a précédé *, alors son existentialisation n'est pas après un non-être absolu mais après une existence, même si elle n'est pas matérielle.

Précisions de vocabulaire

Certains autres attribuent la création * à toute existence formelle quelle qu'elle soit. Mais au rapport de l'existence matérielle à la cause même si la matière | n'a pas précédé, ils approprient le nom de « génération ». Mais nous ne discutons d'aucune manière des noms, une fois que leur « intention » a paru d'une façon distincte. Nous trouvons certains [êtres] qui existent à partir d'une cause, toujours, sans matière ; d'autres à partir d'une matière, d'autres par intermédiaires, d'autres sans intermédiaire. Il vaut mieux appeler tout ce qui existe non à partir d'une matière antécédente non pas « engendré » mais créé et que nous considérions que ce qui est le plus digne d'être appelé créé, c'est ce qui l'a été à partir de sa cause première sans intermédiaire matériel ou efficient ou autre chose.

268

Agent et matière

‖ Revenons à ce que nous disions * : Quant à l'agent à qui il advient d'être agent, il lui faut une matière dans laquelle il agit parce que tout innové, comme tu le sais a besoin de matière ; parfois il agit en une fois, parfois il agit par le mouvement ; il est alors principe de mouvement.

Quand les Naturalistes disent de l'agent qu'il est le principe du mouvement, ils entendent par là les quatre mouvements, et se sont montrés larges en cet endroit. Ils ont fait de la génération et de la corruption un mouvement.

| L'agent, par lui-même, peut être agent et il peut l'être par une puissance. Celui qui est agent par lui-même, c'est comme la chaleur, si elle existait comme pure chaleur et agissait : alors ce qui émanerait d'elle émanerait parce qu'elle est chaleur seulement. Quant à ce qui agit par puissance, c'est comme le feu par sa chaleur. Nous avons déterminé dans un autre endroit les variétés des puissances.

LIVRE VI

CHAPITRE TROISIÈME

Du rapport des causes agentes à leurs effets

L'effet ressemble parfois à l'agent, parfois non

Nous dirons : chaque fois qu'un agent produit une existence, il ne la produit pas semblable à la sienne. Parfois, il produit une existence comme la sienne, d'autrefois il la produit différente, comme le feu qui fait noircir ou la chaleur qui échauffe.

Il est communément admis que l'agent qui produit une existence comme la sienne est plus digne et plus fort qu'un autre agent dans la nature qu'il produit. Cette opinion commune n'est pas manifeste et ne se vérifie pas de tout point de vue *, à moins que ce qu'il produit, ne soit l'existence même | et la réalité ; alors celui qui donne est plus digne de ce qu'il donne que celui qui reçoit. Reprenons [cela] ab ovo *. Nous dirons :

Les causes nécessairement sont ou bien des causes [produisant] des effets ayant une existence comme la leur ou bien ce sont des causes [produisant] des effets ayant une existence différente. En exemple du premier : l'échauffement par le feu ; exemple du second : l'échauffement par le mouvement, la production de la raréfaction par la chaleur et beaucoup d'autres choses semblables.

269

Cas où l'effet ressemble à la cause

‖ Parlons maintenant des causes et des effets * qui se rapportent au premier point de vue, et mentionnons les parties que l'on pense, selon les apparences, lui appartenir. Nous dirons :

Effet inférieur ou égal à la cause

On pense, du premier point de vue, que l'effet peut avoir, dans beaucoup de cas, moins d'existence que la cause dans cette « intention », si cette « intention » admet le plus ou le moins. L'eau, par exemple, quand elle est chauffée par le feu. Et il (i. e. l'effet) peut sembler apparemment comme elle également — qu'il reçoive cela ou non *, —

| comme le feu : on suppose, d'après les apparences, qu'il transforme d'autres choses en feu comme lui, qui lui sera égal dans la forme du feu parce que cette forme n'admet pas le plus ou le moins. Il lui sera égal aussi dans l'accident concomitant de la chaleur sentie, car l'émanation de cet acte a lieu à partir de la forme qui est égale à sa forme et à partir de lui également, la matière étant égale du point de vue de l'aptitude.

L'effet ne peut pas être supérieur à la cause

Mais que l'effet soit plus abondant * par rapport à « l'intention » qui se trouve dans la cause paraît absolument impossible. Ce que l'on voit, c'est qu'il est absolument impossible. | Cela ne se trouve pas dans les choses supposées être des causes et des effets parce que la production d'une telle augmentation * ne peut être par soi. Elle ne peut pas non plus être obtenue par une augmentation de la disposition de la matière, de telle sorte que cela aurait nécessité par soi la sortie de la chose à l'acte. En effet, la disposition n'est pas une raison pour l'existentialisation. Si on considère comme sa raison à la fois la cause et la trace laissée par la cause, cette augmentation sera l'effet de deux choses, — non d'une seule et des deux réunies, qui seront [quelque chose] plus nombreux et plus abondant que l'effet qui est l'augmentation.

| Si nous admettons ces opinions * jusqu'à ce que nous éclaircissions la situation, nous pouvons dire : si « l'intention » dans l'effet et la cause est égale dans la force et la faiblesse, il y aurait pour l'effet en tant qu'effet, antériorité essentielle, obligatoirement, dans cette intention. L'antériorité essentielle qui est dans cette « intention »
270 serait une « intention » de l'état de cette || « intention » qui ne se trouverait pas dans le second. Alors cette « intention » serait égale à la première, si elle est prise selon son existence et ses états qu'elle a de par son existence, sera antérieure à l'autre. Par conséquent, l'égalité absolue disparaîtra, car l'égalité demeure dans la définition et tous les deux, en tant qu'ils ont cette définition, sont égaux. Aucun des (deux) ne sera cause de l'autre ni effet.

Mais en tant que l'un est cause et l'autre effet, il est clair que considérer que l'existence de cette définition appartient à l'un des deux | vaut mieux, étant donné qu'il l'a eue en premier, non du second, le second n'étant que par lui. Il est clair, d'après cela, que cette intention si elle est l'existence même, il n'est pas possible du tout, qu'ils soient à égalité par rapport à elle : en effet, il ne peut lui être égal qu'en considération de la définition et il lui est supérieur du point de vue du droit à l'existence. Or le droit à l'existence est du genre même de la définition, car c'est l'existence elle-même qui a pris cette « intention ». Il est donc clair qu'elle ne peut pas l'équivaloir si « l'intention » est l'existence elle-même. Aussi ce qui donne l'existence à la chose en tant qu'existence est plus digne | de l'existence que cette chose.

Cause de l'espèce

Mais il y a un autre développement * selon un genre « de vérification » que nous ne devons pas négliger, à savoir que les causes et les effets se divisent, en premier lieu, quand on y réfléchit, en deux [sections] : l'une dans laquelle le caractère de l'effet, sa spécificité et sa quiddité essentielle entraînent nécessairement qu'il soit l'effet | dans son existence, d'une ou plusieurs natures ; alors les causes seront nécessairement différentes de sa spécificité, car elles sont causes de son espèce non de son individu. S'il en est ainsi, les deux espèces ne seraient pas identiques car ce que l'on cherche, c'est la cause de cette espèce, mais les effets seraient nécessités par une autre espèce que la leur. Des causes, il résulterait une espèce autre que la leur, et elles seraient des causés essentiels pour la chose causée par rapport à l'espèce causée absolument.

Cause de l'individu

271 || Dans la seconde section, l'effet ne serait pas l'effet d'une cause et la cause ne [serait pas] la cause de l'effet dans son espèce, mais dans son individualité. Prenons cela selon ce qu'exige manifestement l'esprit de la division et d'après les exemples évidents qu'on en trouve et cela d'une façon large, jusqu'à ce que nous montrions * la réalité de l'état qui doit être en lui, selon notre regard, la cause qui donne la forme à tout corps informé.

Comme exemple du premier, c'est le fait que l'âme est cause du mouvement libre. Un exemple | du second c'est le fait que ce feu-ci est cause de ce feu-là. La différence entre les deux est connue : ce feu-ci n'est pas cause de ce feu-là en ce sens qu'il est cause de la spécificité du feu, mais il est cause du feu donné. S'il est considéré du point de la spécificité, cette cause de la spécificité serait per accidens. Il en est ainsi du père pour le fis, non du point de vue qu'il est père et celui-ci fils, mais du point de vue de l'existence de l'humanité.

On peut imaginer cette section * selon deux points de vue : l'un c'est que la cause et l'effet soient associés dans la préparation de la matière, comme le feu et le feu. | Et l'autre est qu'ils ne soient pas associés, comme la lumière du soleil * qui, dans sa substance est l'agent de la lumière ici-bas ou dans la lune, car la préparation des deux matières en eux deux n'est pas égale ni les deux matières sont de la même espèce. Aussi convient-il que les deux individus ne soient pas égaux en cela, je veux dire cette lumière qui est dans le soleil et cette lumière qui est produite par lui. C'est pour cela que les deux lumières ne sont presque pas de la même espèce pour celui qui pose comme condition pour que les espèces de qualités soient égales, que l'une ne soit pas moindre ou plus que l'autre, | en son attribut comme tu l'as vu en son lieu. Mais elles sont une même espèce pour ceux qui considèrent la différence selon la diminution et le renforcement, comme une différence par les accidents et les caractères individualisants.

Quant à la première partie, à savoir que les deux choses soient associées dans la préparation de la matière *, elle comporte également

deux subdivisions, car cette préparation est soit une préparation complète dans le patient, soit une préparation incomplète. La préparation complète, c'est qu'il n'y ait pas dans la nature des choses
272 d'obstacle et d'opposé ‖ à ce qui en puissance en elle ; comme la préparation de l'eau chaude à ce refroidissement. En effet, il y a en elle une puissance naturelle comme nous l'avons vu en Physique, qui retarde ou ne retarde pas la force extérieure dans le refroidissement. Quant à la préparation incomplète, c'est comme la préparation de l'eau à l'échauffement, parce qu'il s'y trouve une puissance retardant l'échauffement qui s'y produit du dehors, et qui demeure avec elle dans l'échauffement et ne disparaît pas.

Trois sortes de préparation complète

La première partie comporte trois subdivisions : | 1) ou bien il y a dans le préparé une force adjuvante qui demeure et aide, comme dans l'eau si elle se refroidit après qu'elle ait été chaude ; 2) ou bien il y a dans le préparé une force contraire à la chose mais qui cependant disparaît avec l'existence de la chose : comme pour les cheveux, qui blanchissent après avoir été noirs ; 3) ou bien il n'existe dans le préparé aucune des deux choses : ni opposé ni aide, mais privation de la chose, et préparation à la recevoir seulement comme l'état de l'insipide pour la réception du goût, et l'inodore dans la réception | de l'odeur.

Si on nous demande au sujet de la préparation de l'eau à devenir du feu : à laquelle de ces cinq catégories elle appartient, nous n'aurons aucune difficulté à connaître qu'elle fait partie de la catégorie de l'association dans la préparation parfaite de la matière, mais dans la matière qui est son contraire.

Quelqu'un pourrait objecter : vous avez laissé de côté la considération d'une seule division : c'est qu'il n'y ait pas du tout association dans la matière, dans le cas où elle ne comporte pas de matière. La réponse à cela, c'est que dans ce cas, il ne peut pas y avoir du tout accord dans l'espèce. Nous avons en effet vu que les choses qui conviennent dans l'espèce et qui sont dépourvues | entièrement de matière, leur existence est d'un seul mode seulement *('aynan wāḥidan)* et on ne peut attribuer « l'intention » de l'une d'elle à plusieurs.

Ayant ainsi montré les divisions qui se ramènent à cinq, nous allons mentionner le statut pour chacune d'elles. Nous dirons :

Cas où il n'y a pas d'association dans la préparation

Quant à celle des divisions de ce chapitre dans laquelle il n'y a pas d'association dans la préparation de la matière ni prochaine ni éloignée, il n'est pas nécessaire que les impressions susceptibles d'augmentation ou de diminution qu'y produit l'agent, soient
273 ‖ égales à lui-même, parce qu'il est possible que ce par quoi ils diffèrent provenant de la substance de la matière soit ce par quoi ils diffèrent dans la préparation à la réception de la chose ; alors ils ne l'ont pas reçue à égalité.

Et il n'est pas nécessaire non plus qu'ils ne soient pas égaux en cela, mais il se peut qu'il en soit comme dans le cas de la superficie de l'éther, suivant à la superficie du cercle de la lune dans le mouvement qui est par accident là où il est possible qu'il n'y ait pas d'empêchement pour la réception de l'impression égale à ce que produit | l'agent. L'agent en ce lieu produit quelque chose qui lui ressemble.

Association et préparation parfaite

Quant à la division de ce chapitre qui comporte une préparation parfaite, quelle qu'elle soit, il est clair que le patient peut s'assimiler à l'agent d'une assimilation parfaite, comme par exemple, le feu qui transforme l'eau en feu, et le sel qui transforme le miel en sel, etc. Il est possible que le patient y ajoute plus que l'agent, selon l'apparence non vérifiée. L'eau congelée par exemple, par l'air, sans que le froid de l'air soit le froid de cette | congélation. Mais si tu examines attentivement, l'agent n'est pas seulement le froid qui se trouve dans l'air, mais aussi la puissance refroidissante formelle qui se trouve dans la substance de l'eau, que nous avons montrée dans la Physique, si le froid de l'air l'aide et s'il n'y fait pas obstacle.

Association et préparation imparfaite

Quant à la partie de ce chapitre * dans laquelle la préparation du patient est imparfaite, il ne se peut absolument pas que le patient s'assimile à l'agent parfait en puissance ni ne l'égale. En effet, il ne se peut absolument pas que la chose qui provient | d'une puissance se trouvant dans la chose sans avoir de contraire, et celle qui provient d'une autre puissance, où se trouve un contraire prohibant, soient égales, à moins que le prohibant ne disparaisse.

C'est pourquoi, il n'est pas possible qu'il y ait autre chose que le feu qui se chauffe par le feu et dont la chaleur soit comme la chaleur de ce feu ; ou quelque chose d'autre que l'eau se refroidissant par l'eau et dont la froideur soit plus grand que la froideur de cette
274 ‖ eau, parce que la préparation du feu à l'échauffement et de l'eau au refroidissement est un état qui n'a pas de contraire dans sa substance. Et la puissance active est intérieure à sa substance, elle ne lui est pas étrangère.

Quant à ce qui pâtit [sous l'action] des deux *, il comporte un obstacle qui est contraire. En effet, le premier agent de la passion est en dehors de sa substance, et agit sur lui en le touchant et par l'intermédiaire de quelque chose comme la chaleur sensible dans le feu chauffant, et la froideur (le froid) sensible dans l'eau refroidissante. Il ne peut donc pas l'égaler.

Objection

| Quelqu'un objectera peut-être * : le feu peut fondre les substances et les rendre plus chaudes que lui-même. En effet, si nous faisons passer nos mains dans le feu en opérant rapidement, elles ne se brûleraient pas comme elles se brûleraient dans les (pièces) fondues si on faisait avec elles la même opération.

On voit par là d'une façon sûre, que les [pièces] fondues sont plus chaudes que le feu. Et malgré cela, elles n'ont été chauffées qu'avec le feu.

Réponse : première raison la pièce fondue

Nous répondrons et dirons : la raison de cela n'est pas que les (pièces) fondues sont plus chaudes, mais c'est pour trois raisons dont l'une est plus manifestement visible : la première raison se trouve dans la pièce fondue, la deuxième dans le feu, et la troisième dans celui qui touche. Toutes les trois | s'aident mutuellement et sont proches l'une de l'autre. Pour ce qui est de la (pièce) fondue, c'est parce qu'elle est grossière comportant une certaine rudesse, une viscosité difficilement friable * : si elle est touchée, elle adhère à ce qui la touche et ne peut (s'en) séparer que dans un temps ayant une mesure en lui-même par rapport au temps que met celui qui touche à quitter le feu. Bien que le sens n'enregistre pas cette différence, l'intelligence et la raison l'exigent. Et il appartient à l'agent naturel d'agir sur le patient en un temps plus long selon une action plus ferme et plus précise, et que le faible fasse en un temps plus long ce que ne fait pas le fort et un temps court.

Deuxième raison : dans le feu

| Quant à la raison qui se trouve dans le feu, c'est parce que ce feu sensible [est constitué par] des parties du feu véritable avec des parties de la terre, s'élevant *, se mouvant et dont le groupement se fait par mode de voisinage, non par mode de continuité. Bien plus, en elles-mêmes, elles sont séparées et l'air les interpénètre par mode de renouvellement : il brise la pureté de la chaleur de ce qu'il contient en fait de parties de feu parce qu'il est plus froid qu'elles, et parce qu'il ne pâtit pas avec la même rapidité, d'une passion qui le trans-
275 formerait en feu pur. || Avec cela, elles ont en elles-mêmes un mouvement rapide, parce presqu'aucune de leurs parties ne reste contiguë à une partie de la main, assez longtemps pour laisser une trace sensible, mais elles se renouvellent. Et à moins qu'il ne se collectionne des impressions non senties nombreuses, cela ne conduit pas à une mesure sentie, et cela dans un temps qui a une mesure.

Quant à la [pièce] fondue, sa substance est rassemblée, unie, stable, se tenant par continuité. S'il en est ainsi, ce que rencontre la surface de la main de la pièce fondue, sera une seule surface, | s'appliquant entièrement, tandis que ce qu'elle rencontre en fait de feu sensible, ce sont des petites surfaces mélangées par rapport auxquelles il est froid ; aussi l'impression par cela est-elle différente. A moins que [la surface de la main] demeure un certain temps, pendant lequel se succèdent les contacts et se multiplient et que chaque surface produise sur ce qui la touche son action, puis l'action se concentre selon ce qui se passe dans les transformations naturelles. Quant au feu qui est soufflé dans les soufflets des forgerons, il y a une influence plus grande sur ce qu'il touche que les (pièces) fondues et d'autres et en un temps plus rapide à cause de sa concentration et de sa pureté.

Troisième raison : dans la main

Quant à ce qui se passe dans la main, c'est parce que la main peut | couper l'air, le feu et les corps subtils d'un mouvement très rapide mais ne peut pas couper [les pièces] fondues épaisses d'un mouvement très rapide. En effet, la résistance à la poussée et au déchirement dans le subtil est petite tandis que dans l'épais elle est grande. Et c'est pour cette raison que l'un est presque appelé épais et l'autre subtil : à cause de leur différence dans cette « intention ». Si la pièce fondue n'était pas plus visqueuse et plus adhérente à ce qui la touche, et qu'elle fut également plus concentrée et unie, et si sa traversée durait un temps plus long à cause de sa résistance, et qu'elle fût stable, accompagnant le toucher, ne le fuyant pas, cela lui suffirait pour qu'il lui fut possible | d'agir d'une façon plus forte que l'influence du subtil, selon les proportions des temps. Vu qu'il exerce une certaine impression dans un temps égal à celui de la rencontre, alors si le temps est doublé, il pourra l'équivaloir dans certains redoublements. Et si l'on augmente le redoublement, il pourra le surpasser. Il se peut même que ce temps redoublé, malgré la grandeur de sa proportion *, n'aura pas de mesure sensible, — d'après ce que tu sais.

Ce sujet mériterait d'être développé plus que nous l'avons fait,
276 mais || il ressortit davantage à la science Physique. Il nous faut seulement mentionner ici ce qui suffit à dissiper l'objection et ce qui en montre sa portée. Puis si quelqu'un désire approfondir exhaustivement cela, qu'il le fasse à partir des thèses longuement étudiées dans la science de la Physique, en particulier ce qu'il trouvera peut-être avoir été dit par nous.

Variation de l'existence

De l'ensemble de ces détails, on voit quels sont les cas où nous pensons * qu'il se peut que l'agent et le patient s'égalent, le cas où nous pensons qu'il se peut | qu'il le surpasse ; enfin le cas (où nous pensons) qu'il ne peut que lui être inférieur.

De ce qui précède, il ressort que bien qu'il en soit ainsi, en ce qui concerne l'existence de « l'intention » du point de vue de l'existence elle-même, l'agent et le patient n'y sont pas égaux si (cette existence) ne produit pas « l'intention » en tant qu'elle est existence de « l'intention » par accident, comme nous l'avons montré. Ensuite l'agent et le principe avec lequel son patient ne s'associe ni dans l'espèce ni dans la matière mais qui ne s'associe à lui, d'une certaine manière, que dans « l'intention » de l'existence et il n'est pas possible de considérer en lui l'état de l'intention qui a l'existence parce que les deux | n'y sont pas associés. Il reste donc en lui l'état de la considération de l'existence elle-même. Dans le cas autre que celui-ci, il y avait égalité ou supériorité par rapport au principe agent.

Si l'on revient à la considération de l'état de l'existence le principe agent ne lui sera pas égal [au patient] parce qu'il existe par lui-même tandis que l'existence du patient, du point de vue de cette passion, est acquise de lui.

Résumé de ce qui précède

De plus, l'existence en tant qu'existence *, ne varie pas selon la force et la faiblesse et n'admet pas le plus et le moins. Elle ne varie que selon plusieurs statuts qui sont : l'antériorité et la postériorité, le non-besoin et le besoin, et la nécessité et | la possibilité. Si on considère l'antériorité et la postérité, l'existence sera comme tu le sais, pour la cause d'abord et pour l'effet, en second lieu. Quant au non-besoin et au besoin, tu sais que la cause n'a pas besoin, dans l'existence, de l'effet, mais existe par elle-même ou par une autre cause. Ce sens est proche du premier bien qu'il s'en différencie selon une certaine considération.

Nécessité et possibilité

277 || Quant à la nécessité et à la possibilité, tu sais que s'il y a une cause qui est cause de tout ce qui est causé, elle est nécessairement existante par rapport à l'ensemble de tous les effets et absolument. Si elle est une cause d'un effet donné, elle est nécessairement existante par rapport à cet effet. Et celui-ci, quel qu'il soit, est possiblement existant en lui-même.

En bref, l'effet est en lui-même tel qu'il n'est pas nécessaire qu'il ait une existence, sinon il serait nécessaire | sans sa cause si on supposait qu'il fut nécessaire par lui-même ; et de telle sorte que l'existence ne lui soit pas impossible, sinon il n'aurait pas existé par une cause ; dès lors son essence est par elle-même, sans condition qu'il y ait pour elle une cause possiblement existence ou qu'il n'y en ait point. Mais il n'est nécessaire que par la cause absolument.

De plus, comme on l'a vu, il n'est pas possible qu'il soit rendu nécessaire par elle, mais il est nécessaire, soit par lui-même, soit par autre chose. Si la nécessité provient de lui, alors il est possible qu'il y ait, à partir de lui, nécessité pour un autre. Alors l'effet, considéré en lui-même, est possible. Quant à la cause, considérée en elle-même, elle est soit nécessaire soit possible. Si elle est nécessaire, son existence | a plus de droit que l'existence du possible. Si elle est possible, et qu'elle ne soit pas nécessaire par l'effet, mais que l'effet est nécessité par elle et après sa nécessité, alors si l'essence de la cause devient nécessaire, ce ne sera pas par rapport à l'effet. Tandis que l'effet, son essence ne devient nécessaire que par rapport à elle.

Dès lors, il y aura pour l'essence de la cause une considération qui fait qu'elle est rendue nécessaire sans que cette considération touche l'essence de l'effet et par laquelle elle est nécessaire, l'effet n'étant pas encore remarqué. Tandis que l'essence de l'effet n'est que possible et ne devient nécessaire que si on la regarde rapportée à la cause. Il y aura alors pour la cause une particularisation de la nécessité, | et il n'y aura pour l'effet que la possibilité seulement par rapport à cette particularisation. Et alors, si l'effet a une nécessité, la cause l'avait d'abord, sinon la cause serait encore possible, son existence n'étant pas nécessaire, et l'existence de l'effet serait nécessaire, et donc il serait nécessaire mais non à partir de l'essence de la cause. Ce qui est impossible. Il y aura donc pour la cause une nécessité en

considérant son essence et en tant | qu'elle n'est pas rapportée à l'effet, celui-ci demeurant encore dans le domaine de la possibilité car la cause n'est pas nécessaire par lui mais par son essence ou par une relation à un autre que lui, non à lui. Et en tant que la cause
278 ||n'est pas encore rapportée à l'effet, l'effet n'a donc pas d'existence nécessaire, son existence n'est nécessaire qu'en tant que la cause lui est rapportée.

Pour ces trois raisons, la cause devient plus digne de l'existence que l'effet car la cause a plus de droit que l'effet et parce que l'existence absolue, | si elle est posée comme l'existence de quelque chose, elle devient véritable. Il est donc clair que le principe qui donne la vérité à laquelle il est associé, est plus digne que la vérité.

Conclusion

Si donc il est exact qu'il existe un principe premier qui donne aux autres la vérité, il sera exact qu'il est le vrai par lui-même et il sera exact que la science qu'on a de lui est la science du vrai absolu. Si donc se réalise la science qu'on a de lui, la science vraie sera absolue de la manière dont on dit de la science qu'elle est vraie et c'est celle qui est par rapport au connu.

LIVRE VI

CHAPITRE QUATRIÈME

Des autres causes : matérielle, formelle et finale

Voilà ce que nous disons du principe agent. Expliquons maintenant les thèses concernant les autres principes.

La cause matérielle

L'élément *, c'est ce en quoi se trouve la puissance de l'existence de la chose. Nous disons : la chose a cet état avec un autre * selon plusieurs aspects. | Quelquefois, c'est comme le tableau par rapport à l'écriture : à savoir qu'il est disposé à recevoir quelque chose qui lui advient sans changement en lui ni disparition de lui de quelque chose qu'il avait.

279 || D'autres fois, c'est comme la cire pour la statue et l'enfant pour l'homme, à savoir qu'il est préparé à recevoir quelque chose sans qu'il y ait un changement quelconque dans ses états si ce n'est le mouvement dans l'ubi, la quantité, etc.

Quelquefois c'est comme le bois pour le lit : le fait de le « sculpter » lui fait perdre quelque chose de sa substance.

| Quelquefois c'est comme le noir par rapport au blanc : il se transforme et perd sa qualité sans corruption de sa substance.

Quelquefois c'est comme l'eau par rapport à l'air : l'air ne vient d'elle que par sa corruption.

Quelquefois c'est comme le semen par rapport à l'animal : il faut qu'il se dépouille de ses formes, plusieurs fois, pour se disposer à recevoir la forme de l'animal. De même pour le raisin vert par rapport au vin.

| D'autres fois, c'est comme la matière première par rapport à la forme : elle est disposée à la recevoir se constituant par elle en acte.

Quelquefois c'est comme l'emblic par rapport à l'électuaire : ce n'est pas de lui seul que provient l'électuaire, mais de lui avec d'autres [produits]. Avant cela, il est une de ses parties en puissance.

Quelquefois c'est comme pour le bois et les pierres par rapport à la maison. C'est le même cas que le premier, sauf que dans le cas de l'électuaire, celui-ci ne vient de lui que par un genre de transformation alors qu'ici il n'y a que la composition. Appartiennent également à ce genre | les unités pour le nombre. Certains mettent également les prémisses pour la conclusion. Cela est faux car les prémisses sont (matière) de cette façon pour la figure du syllogisme. Quant à la conclusion, elle n'est pas forme dans les prémisses mais quelque chose qui en découle nécessairement, comme si les prémisses les produisaient dans l'âme.

Matière qui est sujet

280 || C'est selon ces manières * que nous voyons les choses porteuses de puissance. Elles portent la puissance soit par leur unité, ou par association avec autre chose. Si c'est par leur unité ou bien elles n'ont besoin pour ce qui vient d'elles que de la sortie en acte, pour cela seulement. C'est cela qui mérite d'être appelé sujet par rapport à ce qui est en lui. Il faut qu'il y ait pour une chose pareille, | pour elle-même, en acte, une subsistance *(qiwām)*, car si elle n'avait pas de subsistance, elle ne pourrait pas être apte à recevoir ce qui arrive en elle. Mais il faut qu'elle soit subsistante en acte. Si elle n'est subsistante que par ce qui inhère en elle, alors il y avait déjà en elle quelque chose qui y inhérait avant la seconde inhésion, et par lequel elle subsistait. Ou bien le second ne la rend pas subsistante mais lui est ajouté. Ou bien son accession fait disparaître ce qui la faisait subsister auparavant. Elle se sera donc transformée. Or nous avons supposé qu'elle ne s'était pas transformée. C'est là une division.

Mais dans le cas où elle a besoin de l'augmentation de quelque chose, ce sera *a)* soit d'un mouvement seulement, | soit un mouvement local ou un mouvement qualitatif, ou un mouvement quantitatif * ou un mouvement selon le situs ou substantiel, soit *b)* la rémotion de quelque chose d'autre de sa substance : quantité, qualité ou autre chose, etc.

Matière en association

Quant à celle qui est en association avec un autre, il y a nécessairement en elle réunion et composition. Ou bien il y aura composition à partir d'une réunion seulement ou bien il y aura avec cela transformation * dans la qualité. Or tout ce qui comporte du changement, arrivera à la fin soit par un seul changement soit par des changements nombreux.

L'élément

L'habitude s'est établie * d'appeler | ce d'où vient la génération par composition, lui étant dans la chose, élément. C'est ce en quoi il se résout ultimement. Si la chose est corporelle, ce sera la plus petite [entité] à laquelle arrive le diviseur dans la division [qui le divise], en formes diverses qui se trouvent en lui. On l'a défini comme étant « ce à partir de quoi et à partir d'autre chose que lui se compose la chose ». Il se trouve en elle par essence et ne se divise pas par la forme.

281 || Ceux qui pensent que les choses ne se composent que de genres et d'espèces, en ont fait les premiers éléments, surtout l'un et l'identité. On en a fait les premiers éléments du point de vue de la principialité *(mabda'iyya)* parce qu'ils sont ceux qui ont le plus grand degré d'universalité et de généralité. S'ils avaient jugé équitablement, ils auraient compris que la subsistance par soi n'a lieu que pour les individus. Ce qui les suit est plus digne d'être des substances et des subsistants par soi, et plus digne de l'existence également.

| Revenons à la question de l'élément. Nous dirons : l'habitude s'est établie dans certains cas de dire : que la chose vient de l'élément, dans certains cas, dans d'autres cas, non. On dit que du bois est venue la porte, mais on ne dit pas que de l'homme est venu l'écrivain. (De même) on rapporte dans certains cas l'engendré au sujet, dans d'autres cas, on ne le rapporte pas. On dira parfois : c'est une porte ligneuse mais on ne dira pas : c'est ce sculpteur humain.

Dans le premier cas, quand on trouve que le sujet ne se meut pas du tout vers lui * et ne change pas dans la réception de la chose, | on ne dit pas alors qu'il est venu de lui * mais on dit toujours seulement qu'il est venu de la privation comme on dira [qu'il est venu] du non-écrivain. S'il a changé et surtout quand il n'y a pas de nom pour sa privation, on dira : il est venu du non-sujet.

Quant au rapport au sujet, il ne s'emploie le plus souvent que si le sujet est tel qu'un autre peut convenir à la forme. Pour la forme, on ne fait pas référence à elle : on ne dit pas : cela est venu d'elle. On ne dérive d'elle que le nom.

Le sujet peut être commun au tout * et il peut être commun à plusieurs choses, comme le jus pour | le vinaigre, le vin, le moût *(al-ṭilā)*, le rob, etc.

Tout élément, en tant qu'élément, n'a que la réceptivité seulement. Quant à la réalisation de la forme, il l'a d'un autre que lui. Ce qui parmi les éléments et les récepteurs est le principe du mouvement
282 vers une impression et qui existe en lui-même, || on a cru qu'il se mouvait * vers cette impression par lui-même. Mais il n'en est pas ainsi. Nous avons en effet, vu clairement en d'autres passages qu'il n'est pas possible qu'une même chose soit agente et réceptrice à l'égard d'une même chose sans qu'elle-même se divise. Mais si dans l'élément se trouve par lui-même le principe de son mouvement, il sera en mouvement par nature et ce qui vient de lui sera naturel. Mais si le principe du mouvement en lui est du dehors et qu'il ne lui appartenait pas de se mouvoir vers cette perfection par lui-même, | alors ce qui vient de lui sera artificiel ou se comportant comme lui *. Voilà tout ce que nous disons de l'élément.

La forme

Quant à la forme, nous dirons : on peut appeler forme toute « intention » en acte apte à agir, de sorte que les substances séparées sont formes en ce sens.

On peut également appeler forme toute aptitude et action qui soit dans un récepteur uni *(waḥdāni)* ou composé de telle sorte que les mouvements et les accidents sont des formes.

On appelle également forme ce par quoi est constitué la matière en acte. | Dans ce cas, les substances intelligibles et les accidents ne sont pas des formes.

On appelle aussi forme ce par quoi s'achève la matière bien qu'elle ne soit pas constituée par elle en acte, comme la santé et ce qui se meut par elle naturellement vers elle.

On appelle également forme particulièrement ce qui se produit dans les matières, par l'art, en fait de figures, etc.

On appelle également forme l'espèce de la chose, son genre, sa différence spécifique et tout cet ensemble, Et alors, l'universalité du tout * est une forme également pour les parties.

Forme parfaite et forme imparfaite

La forme peut être imparfaite comme le mouvement et elle peut être parfaite comme la quadrature et la rontondité. | Tu sais * qu'une même chose peut être forme et fin et principe actif selon des points de vue différents. Dans l'art également *, car l'art est la forme de l'objet fabriqué dans l'âme : la construction en elle-même est la forme du mouvement vers la forme maison et cela est le principe d'où émane la formation de la forme dans la matière * de la maison. Il en est de même pour la santé : elle est la forme de la guérison et la connaissance du traitement est la forme qui procure la guérison.

L'agent imparfait a besoin d'un mouvement et d'instruments pour que ce qu'il y a en lui émane, se réalisant dans la matière.
283 || Quant au parfait, la forme qui se trouve en lui-même, est suivie par l'existence de la forme dans sa matière.

Il est vraisemblable que les choses naturelles ont leurs formes dans les causes qui précèdent à la nature d'une certaine manière et dans la nature par voie d'assujétissement * d'une certaine manière. Tu sauras cela après.

La fin

Quant à la fin, c'est ce pour quoi la chose devient. Tu l'as appris dans ce qui précède *. La fin, dans certaines choses *, se trouve dans l'agent lui-même seulement comme la joie dans la victoire, | et dans certaines choses, elle est dans autre chose que l'agent. Et cela quelquefois dans le sujet, comme les fins des mouvements qui émanent par réflexion ou par nature, d'autres fois dans une troisième chose comme celui qui fait quelque chose pour que telle personne soit satisfaite : la satisfaction de cette personne est une fin extérieure au sujet et au récepteur, bien que la joie procurée par cette satisfaction soit également une autre fin.

Parmi les fins, il y a l'assimilation à autre chose. L'objet auquel on veut s'assimiler, en tant qu'il est désiré, est une fin. L'assimilation elle-même est également une fin.

LIVRE VI

Chapitre cinquième

Démonstration de l'existence de la fin et solution de quelques objections soulevées contre son existence. Différence entre la fin et le nécessaire. Détermination de la manière dont la fin est antérieure aux autres causes * et la manière dont elle est postérieure

Objections contre la cause finale

Nous dirons : il appert de ce que nous avons dit précédemment que tout effet a un principe et tout | innové a une matière et une forme. Il n'apparaît pas encore que toute motion a une certaine fin car ce qui est fait sans raison existe ainsi que ce qui est fortuit. Et également il y a des choses comme le mouvement des
284 astres qui apparemment n'ont pas de fin. Également || la génération et la corruption n'ont apparemment pas de fin.

Ensuite quelqu'un pourra dire : il se peut qu'il y ait * pour toute fin une fin, comme il y a pour tout principe un principe. Il n'y aura pas en vérité une fin et une perfection parce que la fin véritable est celle où se réalise le repos. Nous pouvons trouver certaines choses qui sont des fins et qui ont d'autres fins à l'infini. Il y a donc des choses que l'on croit être des fins et qui sont à l'infini comme les conclusions qui se suivent dans des syllogismes et qui sont à l'infini.

| De plus, quelqu'un pourra dire : admettons que la fin existe pour tout acte. Mais pourquoi avez-vous considéré une cause comme antérieure, alors qu'en réalité, elle est causée par toutes les causes ?

Ce dont il conviendra de parler, après avoir résolu cette objection, c'est [ce point] : est-ce que la fin et le bien sont une même chose ou sont-ils différents ? Et également quelle est la différence entre la générosité et le bien ?

Réponse à l'objection tirée du caprice

Nous dirons [maintenant] : quant à la première objection *, qui se réfère au hasard et au caprice, nous la résoudrons en disant. En ce qui concerne le hasard et qu'il est une certaine fin, nous en avons entièrement traité en *Physique*. Pour montrer ce qu'est

le caprice *, il faut que tu saches que tout | mouvement volontaire a un principe prochain et un principe éloigné et un principe plus éloigné. Le principe prochain, c'est la première puissance motrice qui se trouve dans le muscle du membre. Et le principe qui le suit, c'est l'assentiment * de la puissance concupiscible. Le plus éloigné de cela, c'est l'imagination ou la cogitative. S'il se dessine dans l'imagination ou dans la raison une certaine image, la puissance concupiscible se meut vers l'assentiment, servie par la puissance motrice qui se trouve dans les membres. Quelquefois la forme dessinée dans l'imagination ou la cogitative, c'est la fin elle-même vers laquelle se termine le mouvement, quelque fois, | c'est une autre chose, sauf qu'il n'y parvient que par le mouvement vers là où le mouvement cesse ou bien là où il dure. Exemple du premier cas : un homme peut quelquefois être ennuyé de rester dans un endroit donné et se représente l'image d'un autre endroit. Il désire y demeurer. Il se meut vers lui, son mouvement se termine vers lui. Il désirait exactement ce à quoi se terminait la motion de la puissance motrice du muscle.

285 || Exemple du second cas : un homme peut se représenter en lui-même l'image de sa rencontre avec un de ses amis. Il désire [le voir]. Il se met en mouvement vers le lieu où il peut le rencontrer. son mouvement se termine vers ce lieu et cela même où se termine son mouvement n'est pas le désiré même premier vers lequel il a tendu mais une autre « intention ». Mais l'objet désiré le suit et il se réalise après lui : c'est la rencontre de l'ami.

Tu as saisi | les deux cas et tu vois clairement, pour peu que tu réfléchisses, que la fin à laquelle se termine le mouvement dans tous les cas en tant qu'elle est fin d'un mouvement est une fin première véritable pour la puissance agente motrice qui se trouve dans les membres.

La puissance motrice qui se trouve dans les membres n'a pas d'autre fin qu'elle. Mais parfois la puissance qui est avant elle a une autre fin. Il n'est donc pas toujours nécessaire que cette chose soit une fin première de la puissance concupiscible, qu'elle soit imaginative ou cogitative. Il n'est pas nécessaire non plus qu'elle ne le soit pas, mais quelque fois elle l'est et quelque fois elle ne l'est pas | comme tu l'as vu dans les deux exemples [précédents].

Dans le premier exemple, la fin était dans les deux la même. Dans le second exemple, elle était différente. Et la puissance motrice qui se trouve dans les membres est nécessairement principe de mouvement. La puissance concupiscible également est principe premier de ce mouvement, car il ne peut absolument pas y avoir de mouvement psychique qui ne provienne d'un désir, car la chose à laquelle ne s'adresse pas la puissance puis à laquelle elle s'adresse d'une manière psychique est nécessairement par un désir psychique qui existe | après n'avoir pas existé. Par conséquent, le principe prochain de tout mouvement psychique est une puissance motrice dans un des membres et le principe qu'il suit est un désir.

Or le désir, comme on l'a vu dans la science du livre *De Anima* suit une représentation imaginative ou cogitative nécessairement. Le principe éloigné sera une représentation imaginative ou cogitative. Par conséquent, il existe des principes de mouvements psychiques.

286 Les uns sont dus par eux-mêmes, nécessairement || d'autres non. Ceux qui sont dus nécessairement, ce sont les puissances motrices dans les membres et la puissance concupiscible. Ceux qui ne sont pas dus nécessairement, c'est l'imagination et la cogitative. Car il n'est pas absolument nécessaire qu'il y ait imagination et pas de cogitative, ou de cogitative et pas d'imagination.

Tout principe de mouvement a nécessairement une fin. Le principe dont on ne peut se passer, dans le mouvement volontaire, | a inévitablement, une fin. Et le principe dont on peut se passer peut faire exister le mouvement dépourvu de sa fin. S'il arrive que coïncident le principe prochain, qui est la puissance motrice, et les deux principes qui sont après lui, je veux dire le concupiscible avec l'imagination ou le concupiscible avec la cogitative, le terme du mouvement sera la fin de tous les principes. Et cela nécessairement ne sera pas du caprice.

S'il arrive qu'ils sont différents, je veux dire que ce qui est la fin essentielle pour la puissance motrice ne soit pas fin | essentielle pour la puissance concupiscible, il en résultera nécessairement qu'il y aura pour la puissance concupiscible une fin après celle qui se trouve dans la puissance motrice du membre. Et cela parce que nous avons expliqué que le mouvement volontaire ne peut être sans désir. Or tout ce qui est désir, est désir de quelque chose. Et si ce n'est pas pour le terme du mouvement, ce sera pour autre chose inévitablement. Si c'est pour cette chose qu'est voulu le mouvement, il faut qu'elle soit après la fin du mouvement. Or toute fin à laquelle se termine le mouvement ou qui se produit après le terme du mouvement, et sur laquelle les désirs imaginatifs | et cogitatifs ont coïncidé ; il est clair qu'elle est fin volontaire et nullement par caprice.

Et toute fin à laquelle se termine le mouvement, si elle est par elle-même la fin désirée et imaginée et qu'elle ne soit pas désirée selon la cogitative, c'est elle qui est appelée caprice. Et toute fin, qui n'est pas terme du mouvement et dont le principe est un désir imaginatif non cogitatif, il faut nécessairement ou bien que l'imagination seule

287 soit le principe du mouvement du désir || ou l'imagination avec une nature ou un mélange comme la respiration ou le mouvement du malade ou l'imagination avec un caractère et un habitus psychique qui poussent cet acte sans réflexion. Si l'imagination seule est principe du désir, cet acte est appelé fortuit et n'est pas appelé caprice.

Si c'est une imagination avec une nature comme la respiration, cet acte est appelé *(qaṣd)* ; intention nécessaire ou naturelle. | Si c'est une imagination avec un caractère et un habitus psychique, cet acte est appelé « habitude » parce que le caractère se stabilise par l'usage des actes. Ce qui vient après le caractère * est nécessairement habitude.

Si la fin de la puissance motrice, — qui est le terme du mouvement, — existait alors que l'autre fin qui est après cela et qui suit [le désir] et qui est la fin du désir, — n'existe pas, cet acte est appelé vain. C'est le cas par exemple de ce qui arrive dans le lieu où il pensait rencontrer un ami et qu'il ne rencontre pas : son action est appelée vaine *(bāṭil)* par rapport à la puissance | concupiscible, non la puissance motrice, et par rapport à la fin première, non la fin seconde.

Ces préliminaires étant établis, nous dirons : la thèse de celui qui affirme que le caprice est un acte sans aucune fin est une affirmation fausse. De même l'affirmation que s'amuser est un acte sans fin, — qu'il soit un bien réel ou supposé, — est une affirmation fausse. | Quant au premier, l'action n'est sans fin que si elle n'a pas de fin par rapport à ce qui est principe de son mouvement non par rapport à ce qui n'est pas principe de son mouvement et à n'importe quelle chose. L'exemple que l'on a donné pour l'illustrer [l'objection], — jouer avec sa barbe, — a comme principe de son mouvement prochain la puissance qui se trouve dans le muscle. Ce qui le précède

288 est || un désir imaginatif sans cogitative, car [son] principe n'est nullement une cogitation. Il n'a donc pas en lui la fin cogitative. [Mais], il s'est produit en lui la fin qui est pour le désir imaginatif et pour la puissance motrice. Il est donc clair que cette action selon son principe moteur parvient à sa fin et qu'elle ne se meut vers une fin que selon que le moteur n'est pas son principe.

Et il ne faut pas croire que cela émane sans aucun désir imaginatif car pour tout acte psychique qui existe après | n'avoir pas existé, il y a, nécessairement, un certain désir, et une recherche psychique. Et cela avec une certaine imagination. Seulement cette imagination peut ne pas être stable mais disparaître rapidement. Ou bien elle est stable mais on ne s'en aperçoit pas. Car celui qui s'imagine quelque chose, n'en a pas toujours connaissance et n'estime pas avoir eu une imagination. Cela parce que l'imagination est autre chose que la conscience que l'on s'est imaginé. Cela est clair. Si chaque imagination était suivie de la conscience de l'imagination, on aurait un procès à l'infini.

Quant au second, c'est parce qu'il y a nécessairement une cause pour l'émanation de ce désir : soit une habitude soit l'ennui d'une | situation et une volonté de changement vers une autre situation. Ou bien le souci des puissances motrice et sensible que se renouvelle en elles l'action d'une motion ou d'une sensation.

Or l'habitude est délicieuse et quitter quelque chose d'ennuyeux est délicieux. De même le souci d'un acte nouveau est délicieux, je veux dire selon la puissance animale et imaginative. Or la délectation, c'est le bien sensible, imaginatif et animal, véritablement, et c'est celle qui est crue être bien selon le bien de l'homme. Si le principe est une imagination animale | son bien est nécessairement un bien imaginatif animal. Par conséquent cette action n'est pas dépourvue de bien selon elle *, bien qu'il ne soit pas un bien véritable, i. e. selon l'intelligence.

Ensuite, en plus de cela, il y a les causes pour l'appropriation

d'une situation à l'exclusion d'une autre, des mouvements particuliers incontrôlables d'une manière précise.

Réponse à l'objection tirée de l'infinité des fins

Quant à l'objection qui suit *, elle est dissipée en connaissant la différence entre la fin par essence et la fin nécessaire qui est une des fins qui sont accidentelles. La différence entre les deux, c'est que la fin par essence, c'est la fin qui est demandée pour elle-même,
289 et le nécessaire est une des trois choses suivantes : || ou bien 1) quelque chose qui doit exister pour que la fin existe, étant cependant une cause pour la fin d'une certaine manière, comme la dureté du fer pour que la section s'achève ; ou bien 2) que quelque chose doit exister pour que existe la fin, non qu'elle soit une cause de la fin, mais qu'elle est quelque chose de concomitant à la cause comme, par exemple, il faut qu'il y ait | un corps sombre *(adkan)* pour qu'on puisse couper avec. Mais il faut qu'il y ait un corps sombre non pour sa couleur sombre, pour que l'on coupe avec à cause de sa couleur sombre, mais parce qu'il est concomitant du fer dont on a besoin ; 3) ou bien quelque chose qui doit exister accompagnant nécessairement les causes finales elles-mêmes comme la cause finale pour le mariage, par exemple, c'est la génération ; puis la génération est suivie par l'amour des enfants et l'accompagne nécessairement, parce que le mariage * a lieu à cause de lui. Tout cela, ce sont des fins par accident nécessaire non par accident fortuit. Tu as appris (ce que sont) les fins accidentelles fortuites dans un autre endroit.

| Sache que l'existence des principes du mal dans la nature appartient à la seconde de ces divisions. Par exemple, étant donné qu'il faut pour la Providence * divine qui est la Bonté, que tout ce qui est possible reçoive son existence bonne et que l'existence des composés vient des éléments et que les composés ne peuvent venir que des éléments, qu'ils ne peuvent avoir comme éléments que la terre, l'eau, le feu et l'air, et qu'il n'est pas possible que le feu soit du côté qui conduit à la fin bonne visée, à moins qu'il ne soit | brûlant, disjonctif, il en résultera nécessairement qu'il fasse mal à des hommes de bien et qu'il corrompe beaucoup de composés. Mais il semble que nous nous éloignons de notre sujet. Revenons-y.

Réponse à l'objection

Répondons à l'objection rapportée *. Nous dirons : quant aux individus des êtres en nombre infini, ce ne sont pas des fins essentielles dans la
290 nature, mais les fins || essentielles, c'est par exemple, que se trouve la substance qu'est l'homme ou le cheval ou le palmier et que cette existence soit une existence pérenne, stable. Cela est impossible pour un seul individu, désigné, parce que tout être est nécessairement sujet à la corruption, je veux dire, les êtres [composés] de matière corporelle. Comme cela est impossible pour l'individu, cela est devenu pérenne dans l'espèce.

Le premier but, c'est donc la permanence de la nature humaine, par exemple ou d'autres, | ou un individu disséminé *(muntashar)* * non désigné. C'est la cause perfectionnant l'action de la nature universelle. Et il est un. Mais cet un il faut pour qu'il soit permanent, qu'il ait des individus après d'autres individus, indéfiniment : dès lors, l'infinité numérique des individus est accidentelle selon le sens nécessaire de la première division, non pas qu'elle soit accident par elle-même, parce que s'il était possible que l'homme demeurât toujours comme demeure le soleil et la lune, on n'aurait pas eu besoin de la génération et de la multiplication par la génération.

| Cependant même si nous admettons que le but, c'est l'infinité [du nombre] des individus, cette infinité d'individus est autre chose que « l'intention » de chaque individu. Mais ce qui va ad infinitum, c'est un individu qui vient après un autre, non une infinité qui suit une infinité. Par conséquent, la fin ici existe en réalité : c'est l'existence d'un individu « répandu » ou la non-infinité du nombre des individus.

De plus, l'individu qui conduit à un autre individu puis à un troisième, n'est pas lui-même, en lui-même, fin de la nature universelle mais de la nature particulière. S'il est une fin pour la nature particulière, il n'y en a pas d'autre après elle qui soit intention ou fin pour cette fin particulière | qui est sa
291 fin. || J'entends par nature particulière la puissance dont le propre est de régir l'individu seul et j'entends par nature universelle la puissance effluant dans les substances des (êtres) célestes comme une seule chose qui est la Providence [*al-mudabirra*] pour tout ce qui se trouve dans l'Univers. Tu sauras tout cela par la suite.

Le mouvement infini

Quant au mouvement essentiel qui va jusqu'à l'infini *, il est un par continuité comme tu l'as vu en Physique. | De même le but dans ce mouvement *, ce n'est pas le mouvement même en tant qu'il est ce mouvement, mais le but c'est la permanence que nous décrirons plus tard. Cette permanence est une « intention » ; une, elle est cependant attachée existentiellement à des choses. Concédons que leur nombre soit infini.

Quant à ce qui a été dit des prémisses * et de la conclusion, il faut que l'on sache que ce que nous entendons quand nous disons que la cause finale se termine et s'arrête, c'est : que la cause finale qui est selon un seul agent et un seul acte, se termine ; il n'est pas possible qu'il y ait | un agent naturel ou libre qui fasse un acte par lequel il vise, en lui-même, une fin après l'autre sans s'arrêter à un terme.

Quant au principe seul, s'il émane de lui une action après une autre et qu'il soit, selon chaque section, un agent autre que celui qu'il était selon l'autre action, bien que par le sujet et l'essence il ne soit pas autre, il est possible que ses fins se multiplient, et qu'il ait, selon chaque fois qu'il est agent, une autre fin. Et s'il est possible de supposer qu'il soit agent après qu'il a été [agent] et ainsi de suite, à l'infini, alors ses fins seront en nombre infini.

| De plus, la conclusion est une cause finale et perfective du syllogisme qui se fait au sujet [d'un objet] cherché déterminé. En effet toute composition syllogique est un acte qui commence et il y a

pour l'âme selon chaque syllogisme, un acte qui reprend, ce qui donne (à l'âme) le droit d'être appelée « agent qui reprend » *(failun musta'-nifun)* *.

Dans chacun des cas où elle est agent, il y a une fin déterminée en elle-même, qui ne peut aller ad infinitum car pour chaque syllogisme un, il y a nécessairement une conclusion unique.

Solution de l'objection tirée de la non-antériorité de la cause finale

292 || Quant à l'objection qui la suit *, on la résout en sachant que la fin est posée comme une chose et est posée comme un existant *. Et il y a une différence entre la chose et l'existant, bien que la chose ne peut être qu'existante. Comme la différence entre *al-amr* et son concomitant nécessaire. Tu as appris cela et tu l'as vérifié. Réfléchis à nouveau. En ce qui concerne l'homme : l'homme a une vérité qui est sa définition et sa quiddité sans condition qu'il existe d'une façon particulière ou générale, in re, ou dans l'âme, quelque chose de cela en puissance | ou en acte.

Et toute cause, en tant qu'elle est telle cause, a une vérité et une « choséité ». La cause finale est, dans sa « choséité », cause*(sabab)* pour que toutes les autres causes existent en acte comme cause. Et la cause finale dans son existence, est cause *(musabbib)* de l'existence de toutes les autres causes en acte. La « choséité » par rapport à *(min)* la cause finale est comme la cause de la cause de son existence. C'est donc comme si son existence était l'effet de l'effet de la « choséité ». Mais sa « choséité » n'est cause que si elle a été représentée dans l'âme ou | ce qui y ressemble *.

Et il n'y a comme cause de la cause finale dans sa « choséité » qu'une autre cause différente de celle qui meut vers elle ou vers laquelle on se meut. Et sache que la chose est causée dans sa « choséité » et elle est causée dans son existence. Ce qui est causé dans sa « choséité », c'est comme la dualité. En tant qu'elle est dualité, elle est causée par l'unité. | Et l'effet dans son existence est évident, il ne se cache pas.

De même, il peut y avoir * pour la chose quelque chose de réalisé, existant dans sa « choséité », comme la numéralité pour la dualité.
293 || Et cela peut être quelque chose d'ajouté à sa « choséité » comme le fait que la quadrature est dans du bois ou de la pierre. Et les corps naturels sont cause de la « choséité » de nombreuses formes et d'accidents, je veux dire ceux qui ne se définissent que par eux. Et [ils sont] cause de l'existence de certaines sans leur « choséité », comme on suppose le cas du statut dans les mathématiques.

De même, il t'a été facile de comprendre * que la cause finale dans la « choséité » est avant la cause agente et la cause réceptrice. Et de même | avant la forme en tant que la forme est cause formelle y conduisant.

De même la cause finale, dans son existence dans l'âme est antérieure aux autres causes. Elle est antérieure dans l'âme de l'agent, parce qu'elle existe d'abord puis se représente chez lui l'activité, la

recherche du « récepteur » et la modalité de la forme. Mais dans les âmes autres que celles de l'agent il n'y a pas un ordre nécessaire de l'une par rapport à l'autre. Par conséquent, dans la considération de la « choséité » et la considération de l'existence dans l'intelligence, il n'y a pas de cause antérieure à la finale, mais c'est une cause pour que les autres causes deviennent causes. Mais l'existence des autres causes | en acte est cause de son existence et la cause finale n'est pas cause en ce sens qu'elle existe mais en tant qu'elle est quelque chose. En tant qu'elle est cause, elle est cause des causes et de l'autre point de vue, elle est l'effet des causes *.

Cela si la cause finale existe dans l'univers *. Mais si elle n'est pas réalisée dans l'univers, mais que son existence est [au]-dessus de l'univers, comme nous le montrerons en son lieu, alors aucune des autres causes n'est cause pour elle, pas même dans l'un qui est la réalisation *(ḥuṣūl)* et l'existence. Par conséquent, la cause finale | n'est pas causée par les autres causes non pas parce qu'elle est cause finale mais parce qu'elle est dotée d'être *. Si elle n'était pas dotée d'être, elle ne serait pas du tout causée. Mais si on la considère en tant qu'elle est cause finale, tu trouveras qu'elle est une cause pour que les autres causes soient causes, en sorte qu'il y ait une cause agente, une cause matérielle et une cause formelle, non qu'elles soient
294 réalisées *(kā'ina)* et || existantes en elles-mêmes.

Par conséquent, ce qui, par essence, appartient à la cause finale, en tant que cause finale, c'est qu'elle soit cause des autres causes. Et il lui arrive, en tant que son « intention » peut exister dans l'univers, qu'elle soit causée du côté de l'univers.

Il t'a apparu donc comment la chose est cause et effet en ce qu'elle est agente et fin, et effet. Et c'est là un des principes de la *Physique*.

Deux sortes de fin

Quant à l'étude qui vient après ceci *, elle se dévoilera par ce que nous dirons [à savoir] : que la fin qui se produit par l'action de l'agent se divise en deux : une fin qui est forme ou accident dans un patient recevant l'action et une fin qui n'est d'aucune façon forme ou accident dans un patient. Elle est donc nécessairement dans l'agent car | si elle nétait pas dans l'agent ni dans le patient et qu'il n'est pas possible que ce qui subsiste par soi soit une substance qui s'est produite non d'une matière ni dans une matière, elle n'aurait pas d'existence du tout.

Exemple du premier : la forme de l'homme dans la matière humaine : c'est une fin pour la puissance active de la formation dans la matière de l'homme, c'est vers elle que se dirigent son action et sa motion.

Exemple du second : l'habitation ; c'est la fin de celui qui demande la construction d'une maison qui est le principe du mouvement vers son être, | ce n'est pas du tout une forme dans la maison. Il est vraisemblable que la fin de l'agent prochain qui est contigu à la mise en mouvement de la matière soit une forme dans la matière. Et que

dont la fin n'est pas un principe prochain du mouvement, en tant que tel.

S'il arrive que ce dont la fin est une forme dans une matière donnée et ce dont la fin est une « intention » dont la forme n'est pas dans cette matière quelque chose d'un, son unité sera par accident.
295 Si par exemple, || un homme bâtit une maison pour y habiter, en tant qu'il cherche à y habiter, il y a un motif *(dā'in)* pour la construction et une première cause *('illa ūla)* de la construction. Et en tant qu'il est un constructeur, il est causé par celui qui veut y habiter.

Dès lors la fin pour celui qui veut y habiter est autre que celle de celui qui l'a bâtie. S'il en est ainsi, [dans le cas] où de plus, celui qui veut habiter et le bâtisseur sont une et même personne, il y aura une fin en tant qu'il est demandeur autre que la fin en tant qu'il est bâtisseur.

La fin comme forme dans le patient

| Cela étant établi, nous dirons. Dans la première division, il y a pour la fin un rapport à de nombreuses choses qui sont antérieures à elle quant à la réalisation en acte et à l'existence. En effet, elle soutient un rapport avec l'agent, un avec le récepteur quand il * est en puissance, un rapport avec le récepteur quand il est en acte, un rapport avec le mouvement. Par rapport à l'agent, elle est une fin, et par rapport au mouvement, elle est un terme et non pas une fin, parce que la fin pour laquelle la chose est et vers laquelle la chose tend, quand elle existe, la chose ne disparaît pas mais s'achève par elle, [tandis que] le mouvement disparaît avec | son achèvement *. Par son rapport au récepteur qui est achevé par lui, — alors qu'il était en puissance, — c'est un bien qui le rectifie. En effet, le mal c'est la privation de sa perfection, et le bien qui lui correspond c'est la réalisation et l'existence en acte. Par rapport au récepteur, alors qu'il est en acte, elle est forme.

La fin comme « intention » dans l'agent

Quant à la fin selon la seconde division, il est clair qu'elle n'est pas une forme pour la matière patiente. Elle n'est pas, non plus, le terme même du mouvement. On a vu qu'elle peut être une forme ou un accident dans l'agent. Et | l'agent aurait passé avec elle de ce qui est en puissance à ce qui est en acte. Ce qui est en puissance, c'est pour la privation qui est accompagnée d'un mal. Et ce qui est en acte, c'est le bien qui lui est opposé. Par conséquent, cette fin sera un bien par rapport à l'essence de l'agent, non à l'essence du récepteur, si elle est rapportée à l'agent en tant qu'il est principe du mouvement et agent, elle sera une fin.

Si elle lui est rapportée en tant qu'il passe avec elle de la puis-
296 sance || à l'acte et se parachève, elle sera un bien. Si ce passage de la puissance à l'acte a lieu dans une « intention » utile à l'existence ou à la conservation de l'existence et que le mouvement est naturel ou volontaire intellectuel, mais s'il est imaginatif, il n'est pas nécessaire * qu'il soit un bien réel, mais il peut être un bien supposé. Par conséquent, chaque fin, d'un certain point de vue, est fin ; et d'un autre point de vue, est bien, supposé ou réel. Tel est le cas du bien | et de la cause finale.

Fin et libéralité

Quant à l'état de la libéralité ou du bien, il faut que tu saches qu'une même chose a un rapport avec le récepteur qui se perfectionne par elle et un rapport avec l'agent dont elle émane est tel qu'il n'est pas nécessaire que l'agent pâtisse par elle ou par quelque chose qui la suive, alors son rapport à l'agent est libéralité et au patient bien.

Le mot de libéralité * et ce dont il tient lieu, a désigné comme premier objet dans les [diverses] langues, | le don fait par quelqu'un à autrui sans compensation. Si celui qui donne tire une compensation, on l'appelle vendeur ou échangiste * et d'une manière générale contracteur. Et parce que le remerciement, la louange, le bon renom et les autres états recommandables ne sont pas considérés chez le commun peuple comme des rétributions, mais soit des substances soit des accidents qu'ils établissent dans certains sujets, on croit que celui qui donne quelque chose à quelqu'un qui lui vaut des remerciements est également libéral et qu'il n'est ni vendeur ni « échangiste * » (accomodator). En effet, il est « échangiste » parce qu'il fait profiter et qu'il profite, soit qu'il ait tiré un profit d'argent ou quelque chose de son genre | ou d'un autre genre, ou un remerciement, ou une louange qui le réjouit, ou qu'il en profite en devenant vertueux, loué, faisant ce qui est meilleur et plus digne ; s'il ne l'avait pas fait, il n'aurait pas été au meilleur de sa vertu.

Mais les gens du peuple ne considèrent pas ces « intentiones » comme des rétributions. Ils ne (peuvent) s'empêcher d'appeler celui qui fait le bien à un autre (en donnant) certains de ses biens supposés
297 ou réels, et ce qui lui vaut la louange, — libéral. || S'ils étaient avertis de ce sens, ils ne l'appelleraient pas libéral. Car si à l'un d'eux on faisait l'aumône pour une compensation, même si c'est autre chose que de l'argent, et qu'il s'en aperçoive, il mépriserait le don ou le rejetterait. Il refuserait (de considérer) celui qui le lui a donné comme libéral, car son action est pour une cause. S'il examine et saisit le sens de la libéralité (il verrait que) c'est de donner à un autre une perfection dans sa subtance ou ses modes sans qu'il y ait en regard compensation d'une manière quelconque. Tout agent qui fait une action pour une intention qui conduit | à un semblant de compensation, n'est pas libéral.

Et celui qui donne au récepteur une forme ou un accident et qui a une autre fin qui se réalise par le bien dont il fait profiter, n'est pas libéral. Mais nous dirons que le but * et le voulu dans ce qui est visé n'advient qu'à la chose dont l'essence est imparfaite et cela parce que « l'intention » est selon [l'individu] même en lui-même, soit selon les intérêts personnels, soit selon autre chose qui se trouve en lui ou dans ses intérêts.

Et on sait que [si son but] est pour lui-même, ou pour ses intérêts d'une autre chose, et | d'une manière générale selon quelque chose qui est d'une certaine manière profit pour lui, alors son essence est imparfaite dans son existence ou dans ses perfections.

Et si c'est selon autre chose, il faut nécessairement que l'arrivée de cette « intention » de lui pour un autre ou sa non-arrivée à lui soit à parité, de sorte que si ce bien ne sort pas de lui, ce bien qui est tel par rapport à autrui, son état, à tous points de vue, serait comme celui qu'il aurait si ce bien était sorti de lui. Cela ne l'aurait pas rendu plus beau, meilleur, ne lui aurait pas attiré plus de louange | ou d'autres objets concernant son essence que son contraire qui ne le rende pas plus beau, qui ne lui vaut pas de louange ou d'autres objets habituels ou utiles et même s'il n'avait pas fait cela, il n'aurait pas laissé ce qui est plus digne et plus beau pour lui. Il n'y avait pas de motif pour cela, ni « cause prépondérante » *(murajjiḥ)* pour qu'émane de lui ce bien vers un autre quand on établit la comparaison *('ala*
298 *muqābala)* et || cela si ce n'est pas quelque chose qui émane par nature ou par volonté, qui n'est pas par mode de réponse à une invitation mais selon un autre mode comme tu le sauras plus tard.

Il ne sera pas une source pour une chose donnée à partir d'une cause donnée. Mais il faut que le mieux pour l'agent qui se propose le propos mentionné soit qu'il répande * uniquement du bien sur autrui, parce que cela est plus digne de lui. Le contraire c'est ce qui n'est pas digne de lui.

En définitive, la chose se ramène à un but qui touche à son essence | et qui revient à son essence et qui retourne à son essence. Alors l'existence de ce but et sa non-existence ne sont pas à parité par rapport à son essence et les perfections de son essence et ses intérêts. Mais le fait que cela vienne de son essence est le même que celui des intérêts appropriés à son essence. Il en résultera que son essence par cela obtiendra une perfection et une part propres.

C'est pourquoi la question « pourquoi » ? ne cesse de se répéter jusqu'à ce qu'elle atteigne le point revenant à l'essence. Par exemple, si on demande à l'agent : « Pourquoi as-tu agi ainsi ? », il répondra : « Pour qu'un tel obtienne un profit ». On lui demandera (à nouveau) : « Et pourquoi cherches-tu à ce qu'un tel ait | du profit ? ». Il répondra : « Parce que la charité est bonne ». La question ne s'arrêtera pas là mais on demandera : « Pourquoi cherches-tu ce qui est bien ? ». S'il répond alors que c'est pour un bien qui lui revient ou un mal qu'il évite, l'interrogatoire s'arrêtera, car l'arrivée du bien pour toute chose et la disparition du mal de cette chose est recherchée pour elle-même, absolument.

Définition de la libéralité

Quant à la compassion et la miséricorde et la clémence, envers autrui, et la joie pour la charité faite à autrui, l'affliction pour ses déficiences, etc., ce sont des buts propres à l'agent ou des motifs : celui qui y contrevient est blâmé ou sa perfection baisse de niveau.

| La libéralité, c'est l'octroiement de celui qui n'a d'aucun point de vue besoin de l'utilité, d'un bien. Cette « intention » par rapport au récepteur est un bien et par rapport à l'agent, libéralité. Toute communication de perfection a lieu par rapport à celui qui reçoit un bien, que ce soit par compensation ou sans compensation. Il n'y a de libéralité par rapport à l'agent que si c'est sans compensation. Tel est l'exposé sur la réalité du bien et la libéralité.

Conclusion sur les quatre causes

Nous avons parlé des causes et de leurs états. Il faut que nous achevions notre propos à ce sujet. Nous dirons : ces | quatre causes, bien que l'on croit qu'elles se réunissent dans beaucoup de choses ayant un ordre existant dans les sciences, pour les choses
299 || immobiles * et les Mathématiques, on ne croit pas qu'elles aient un agent ou un principe du mouvement. On ne croit pas non plus qu'elles comportent une fin parce qu'on croit que la fin est pour le mouvement. De même, elles n'ont pas de matière parce qu'on n'étudie que leur forme.

C'est pourquoi certains les ont regardées avec dédain disant qu'elles n'indiquent pas une cause perfective et que leur étude revient à cette science. Non pas qu'une même science les prenne comme pour les oppositions : elles ne sont pas des oppositions mais parce qu'une même science une, selon la manière | dont cette science est une, explique ce qui les concerne. Et cela parce que même si nous admettons que ces causes ne se groupent pas * dans toutes les sciences au point de devenir des questions générales qui tombent dans les sujets de sciences différentes, elles se rencontrent aussi dans des sciences séparées *, différentes. Si même elles étaient dans une même science, il n'appartiendrait pas à celui qui posséderait cette science : le physicien, par exemple, qui a tous ses principes dans sa science, de les montrer parce que ce sont des principes pour la Physique. | Il parlera de ce qui leur adviendra *.

En fait, il n'en est pas ainsi. Tout agent n'est pas, comme on le dit, principe de mouvement. Les questions mathématiques dans leurs natures, leur existence n'est nécessairement que par d'autres qu'elles. Et leurs natures ne se séparent pas de la matière. Bien qu'elles se dépouillent de la matière par l'imagination, elles sont nécessairement soumises dans l'imagination à la division et la configuration qu'elles ont à cause de la matière. Et les mesures sont presque des matières proches des configurations mensurables et les unités également pour le nombre, et le nombre pour les propriétés du nombre. Celles-ci ont un principe actif et un principe passif. Là où ces deux se trouvent, | il y a perfection * et la perfection, c'est l'harmonie, la détermination et l'ordre par lesquels ils ont les propriétés qu'ils peuvent avoir.

Quant à elles, c'est pour qu'elles soient selon ce qu'elles sont du point de vue de l'ordre, de l'harmonie et de la détermination. S'il y a opposition à ce que cela soit une perfection, c'est-à-dire la fin d'un mouvement, cela n'empêche pas qu'il soit un bien ou qu'il soit une

cause finale parce que c'est un bien. Et là aussi il n'a été cause que parce qu'il a été un bien. Ensuite, il est arrivé à ce bien d'être parfait
300 par un mouvement, car la voie vers lui est par mouvement. || Et si les propriétés et les conséquences de celle-ci n'étaient pas des fins auxquelles se réduisent leurs principes, le chercheur ne les chercherait pas dans les matières de ces fins. En effet, l'artisan meut la matière pour qu'elle soit ronde, mais la fin n'est pas la rotondité elle-même, mais quelque chose de ses propriétés et de ses concomitants nécessaires. C'est pour eux que la rotondité est cherchée. De sorte que ces causes sont devenues également communes *(mushtarika)*.

Et celles-ci, il faut donc que celui qui a cette science les examine. Il n'examine pas seulement | la part commune * mais il examine aussi ce qui est propre à chaque science, mais qui est principe pour cette science et accident pour la part commune. Car cette science peut étudier les accidents propres aux choses particulières, s'ils sont par eux-mêmes premiers et qu'il n'y ait pas eu encore d'accidents essentiels pour les sujets des sciences particulières.

Et si celles-ci étaient des sciences particulières *, la plus noble serait la science de la fin. Et cela serait la sagesse. Et maintenant cela également est la plus noble des parties de cette science, je veux dire la science qui examine les causes finales des choses.

LIVRE VII

CHAPITRE PREMIER. — Les conséquences de l'unité : l'identité et ses divisions. Les conséquences de la multiplicité : l'altérité et la diversité. Les sortes d'opposition que l'or connaît.

CHAPITRE DEUXIÈME. — Où l'on rapporte les doctrines des anciens philosophes concernant les idées et les principes des mathématiques. Cause qui a amené à cela. Où l'on montre le fondement de l'ignorance où ils sont tombés et qui les a fait dévier.

CHAPITRE TROISIÈME. — Où l'on réfute la doctrine des mathématiques et des idées.

LIVRE SEPTIÈME

303 CHAPITRE PREMIER

Les conséquences de l'unité : l'identité et ses divisions. Les conséquences de la multiplicté : l'altérité et la diversité Les sortes d'opposition que l'on connaît

L'un et l'existant n'ont pas le même significat

| Il semble que nous avons parlé exhaustivement *, selon notre but des matières qui concernent l'identité en tant que telle ou de ses conséquences. De plus l'un et l'existant peuvent être équivalents dans l'attribution aux choses, de sorte que tout ce qui est dit existant selon une certaine considération peut être dit un selon une [autre] considération. En effet, toute chose a une existence une.

Aussi a-t-on pu croire que le significat pour les deux est le même. Mais il n'en est pas ainsi. Les deux significats ne sont un que par le sujet, c'est-à-dire que tout ce qui est qualifié par celui-ci est qualifié par celui-là.

Si le significat de l'un, | à tous points de vue, était celui de l'existant, le multiple en tant que tel ne serait pas existant comme il ne serait pas un non plus. Bien que l'un lui advienne également et qu'on dise de la multitude qu'elle est une multitude une, mais ce n'est pas en tant qu'elle est multitude.

Il convient donc que nous parlions également des questions qui sont propres à l'unité et de ses opposés, i. e. la multiplicité, — comme l'identité, l'homogénéité, la convenance, l'égalité, la similitude et leurs opposés. Bien plus, il faudra parler davantage du côté qui leur est opposé. | En effet, l'unité est semblable [à elle-même], tandis que ce qui s'oppose à elle est varié, changeant et multiforme.

L'identité

L'identité, c'est que se produise pour la multiplicité un mode d'unité selon un autre mode. De
304 cela, il y a ce qui est per accidens par comparaison avec l'un || *per accidens*. De la même façon que l'on dit « un » là-bas, on dit identique

ici. Ce qui est identique dans la qualité, c'est ce qui est semblable ; ce qui l'est dans la quantité, c'est ce qui est égal ; ce qui l'est dans la relation, on l'appelle comparable (« relatif à »).

Quant à ce qui est identique per se, il a lieu dans les choses qui constituent l'essence. Ce qui est identique dans le genre est appelé homogène ; ce qui est identique dans l'espèce est appelé similaire ; de même ce qui est identique | dans les propriétés est appelé ressemblant (*mushākil* : convenientia).

Les opposés de ces [notions] sont connus par la connaissance de celles-ci. L'opposé de l'identique absolument c'est le divers *(al-ghayr)*. le divers peut être divers dans le genre ou dans l'espèce, — et c'est le même que le divers dans la différence. Il peut y avoir un divers *per accidens*. Celui-ci peut être une chose une qui est diverse par rapport à elle-même selon deux points de vue.

Quant à l'autre *(al-ākhar)* c'est un nom approprié dans le langage technique à ce qui est différent numériquement.

Le divers diffère du différent *(mukhālif)* en ce que celui-ci diffère par quelque chose tandis que « le divers » peut être autre par essence. De plus, le différent est plus particulier | que le divers. Il en est de même de l'autre *(al-ākhar)*.

Les choses qui sont diverses par le genre le plus élevé, si elles sont du nombre des choses qui inhèrent à la matière, leur altérité même par le genre suprême ne nécessite pas qu'elles ne conviennent pas dans une même matière. Tandis que les choses diverses qui sont différentes par les espèces sous des genres prochains, [qui se situent] au-dessous du genre suprême, il est absolument impossible qu'elles conviennent dans un même sujet. Et toutes les choses qui ne conviennent pas dans un même point de vue, dans un même temps, sont appelées « opposées ».

Tu as appris en Logique, leur nombre | et leurs propriétés. L'habitus et la privation font partie d'eux, et entrent, d'un certain point de vue, sous la contradiction. Les contraires entrent, d'un certain point de vue, sous la privation et l'habitus. Mais le point de vue de la collocation de la privation * sous la négation est autre que celui de la collocation du contraire sous la privation.

Diverses sortes de privation

Il faut que tu saches que la privation * se dit de plusieurs points de vue :

1. elle se dit de ce qui doit être dans un existant donné et qui [en fait] n'est pas en lui parce qu'il n'est pas de sa nature de l'avoir, bien qu'il puisse s'y trouver pour une raison don-
305 née. || La vue par exemple : il est de nature d'être dans une chose donnée, mais le mur il ne lui appartient pas d'avoir la vue ;

2. la privation se dit aussi de ce à quoi il appartient d'être dans le genre de la chose et [qui, en fait] ne se trouve pas en elle et à qui il n'appartient pas d'être pour elle * un genre prochain ou éloigné ;

3. elle se dit aussi de ce à quoi il appartient d'être de l'espèce de la chose, mais à qui il n'appartient pas d'être pour son individu, | comme la féminité ;

4. elle se dit aussi de ce à quoi il appartient d'être à la chose et qui ne se trouve pas en elle absolument ou en son temps * : ou parce que son temps n'est pas venu, comme l'imberbe ou parce que son temps est passé comme l'édenté.

La première sorte recouvre de très près la négation. Quant aux autres aspects, ils sont différents d'elle ;

5. on appelle [également] privation toute perte par violence ;

6. et on appelle [aussi] privation la perte d'une chose non entièrement. On ne dit pas du borgne qu'il est aveugle. Il n'est pas non plus doué de la vue absolument. Mais cela a lieu par rapport au sujet éloigné, je veux dire l'homme, non l'œil.

| De plus, à la privation est attribuée la négation mais non inversement. Mais la privation ne s'attribue pas au contraire parce que l'amertume n'est pas la privation de la douceur mais c'est autre chose avec la privation de la douceur. En effet, la privation seule peut être dans la matière, et elle peut accompagner une essence qui entraîne nécessairement dans la matière la privation d'une autre essence ou qui ne se trouve qu'avec la privation. Ce sont là des contraires.

La raison de leur opposition * n'est pas la diversité des genres. Nous avons déjà montré cela. Mais la raison en est que leurs essences en elles-mêmes et de par leurs différences spécifiques se refusent à
306 la conjonction et se corrompent mutuellement. || Et étant donné qu'aucun des genres suprêmes * n'est opposé [à un autre] les véritables contraires doivent se trouver sous un genre et il faut qu'il soit un.

Il faut donc que les contraires soient divers par les différences spécifiques. Ils seront du groupe du « divers » par la forme comme la noirceur et la blancheur sous la couleur, et la douceur et l'amertume sous le goût.

| Quant au bien et au mal *, ils ne sont pas, véritablement, des genres suprêmes. De plus, le bien ne désigne pas une « intention » univoque, — ni le mal. Cependant malgré cela, le mal, dans toute chose, désigne d'une certaine manière, l'absence de perfection qu'il devrait avoir et le bien [désigne] son existence. Il y a donc entre eux la différence de la privation et de l'existence.

Quant au repos et à la souffrance et autres choses semblables, ils s'associent en autre chose que le genre du bien et du mal : ils s'associent en [quelque chose de] senti ou d'imaginé, etc. Ce ne sont donc pas des espèces du bien et du mal.

Il est vraisemblable que les partisans du sens extérieur qui s'occupent de science spéculative, ont eu recours aux choses qui sont contraires et qui ont | des genres prochains dans lesquels elles rentrent, [ils ont vu] qu'une catégorie d'elles convenait avec le sens ou l'intelligence, une autre différente [des deux] et une catégorie d'elles convenait avec l'affirmation, et l'autre pour la séparation *(al-faṣl)*, et une catégorie différente de n'importe laquelle, alors ils ont pris d'elles « l'intention » qui convient et celle qui est différente : ils ont fait de

l'une un genre pour une catégorie et de l'autre un genre pour l'autre catégorie.

Mais ce n'est pas cela qu'il faut faire, car la signification de la convenance et de la différence est une signification de concomitants nécessaires parce qu'ils n'appartiennent pas aux choses en elles-mêmes mais par relation.

De plus, les choses qui conviennent et qui sont différentes sont considérées comme deux natures, on leur trouvera des choses aptes à être colloquées | sous diverses considérations, comme des genres pour eux. En effet, elles peuvent rentrer dans le groupe des actions et des passions d'une certaine manière et dans les qualités d'une autre manière, et dans les relations selon l'autres considérations.

307 En tant || qu'elles émanent de choses qui sont des actions et en tant qu'elles proviennent de choses, et dans des choses qui sont des passions et en tant qu'il s'établit à partir d'elles des situations stables dans leur sujet, elles sont des qualités.

En tant que ce qui convient, convient à cause d'une convenance, elles sont des relations. Si le nom de la chose concernant la convenance et la diversité est appliquée à l'une de ces « intentions » mêmes, il entrera dans le genre qui lui est propre.

Je ne dis pas | qu'une seule et même chose entre dans des genres différents : cela nous le rejetons. Mais toute [nouvelle] considération est une chose autre et c'est elle qui entre dans un autre genre. Ceux-ci ne sont pas, en vérité, des genres mais des quasi-genres parce que ce sont des choses composées d'une « intention », d'une action ou d'une passion ou d'une relation, etc. Il est vraisemblable qu'elles sont en elles-mêmes des qualités et que les autres considérations les suivent nécessairement.

De plus, en portant tous les efforts à faire remonter la convenance et la diversité aux genres suprêmes, cependant il y a pour les natures contraires qui ont été posées comme deux natures, des genres véritables autres que | la convenance et la diversité sous lesquelles elles rentrent. Tu as appris cela en son lieu.

Courage et témérité

Quant à l'affirmation de l'existence de deux contraires dans deux genres contraires comme le courage et la témérité, c'est également une affirmation dont on a longuement disserté. Car le courage en lui-même est une qualité et d'un certain point de vue, c'est une vertu. De la même façon la témérité en elle-même est une qualification et selon une certaine considération elle est un vice. Or le vice et la vertu ne sont pas des genres pour ces qualités de la même façon que la bonne ou la mauvaise odeur ne sont pas deux genres pour les odeurs et les saveurs, mais des concomitants nécessaires | selon des considérations qui les suivent.

Le courage en lui-même ne s'oppose pas à leur témérité ni à la lâcheté mais les deux contraires ce sont seulement la témérité et la lâcheté qui rentrent sous le chapitre de l'habitus de la qualité. Quant

au courage il a comme opposé le non-courage comme nous avons dit à
308 propos des vices || et de leurs opposés.

De plus, le non-courage est comme le genre pour la témérité et la lâcheté. Si en effet, la témérité était le contraire du courage, elle lui serait contraire non par sa propre nature mais seulement à cause d'un caractère accidentel en elle, à savoir que celui-ci est louable, c'est une vertu, et utile ; et celui-là est blâmable, c'est un vice et nuisible.

Les contraires

Les contraires, en vérité, sont ceux qui conviennent dans le genre et conviennent dans le même sujet. Pour certains, le même sujet peut recevoir les deux contraires ensemble sans | conversion [de l'un et de l'autre] dans un autre qu'eux. Pour d'autres, le sujet doit d'abord se transformer en un autre qu'eux pour que l'un d'eux lui advienne. Il se peut, par exemple, qu'un mélange donné adoucisse une chose mais pour devenir amer ; une chose aura besoin d'un autre mélange. Il n'en est pas ainsi de la transformation du chaud en froid.

Et étant donné que les deux contraires sont dans le [même] genre, il faut ou bien que la privation de chacun des deux dans la nature du genre soit accompagnée nécessairement de l'autre seulement. Alors il n'y aura pas d'intermédiaire entre eux. Ou bien, il n'en est pas ainsi. | Alors il faut ou bien que la différence de cette multiplicité pour l'un d'eux soit une différence unique non une différence dont l'une serait plus grande ou plus petite, ou bien cela est différent. S'il est différent en cela, l'un d'eux est plus proche de sa ressemblance ; et le plus proche de sa ressemblance contient quelque chose de sa forme. Un autre sera au maximum de la différence avec lui. C'est lui qui sera le contraire.

La contrariété, en effet, est la différence maximale entre des opposés convenant dans le genre et la matière *. Et cela parce qu'il est vrai de dire « la différence maximale » là où il y a un intermédiaire et là où il n'y en a pas, parce que s'ils sont deux | et que chacun d'eux est à la distance maximale de l'autre, alors la contrariété est une différence parfaite. Et c'est pourquoi le contraire d'une chose est unique.

Mais si l'on pose que le maximum * de la différence et de la distance peut tomber entre l'un et deux autres différents, cela est impossible parce que la diversité entre l'un et eux deux est ou bien selon
309 une « intention », une, || d'un seul point de vue, alors les différents de l'un, d'un seul point de vue conviendront dans la forme de la diversité et cela formera une seule espèce non plusieurs espèces. Ou bien ce sera à plusieurs points de vue : alors cela formera plusieurs aspects de contrariété non un seul aspect. Cela n'aura pas lieu à cause de la différence qui, si elle s'ajoute au genre, forme cette espèce sans attendre autre chose, surtout dans les choses simples. Tu as appris cela. Mais cela sera à partir de conséquents * et de modes | qui accompagnent nécessairement l'espèce. Or nous parlons d'une seule variété de contrariété.

En parlant de la contrariété qui est par personne, nous n'entendons pas par « essence » la substance et le sujet, mais nous entendons par là ce par quoi se réalise la contrariété même s'il s'agit de qualité également.

Il appert donc que le contraire de l'un est unique. Et l'intermédiaire en réalité est celui qui bien qu'il soit divers est [cependant] semblable. Dès lors, il faut que le transfert vers lui soit d'abord dans le changement vers le contraire. C'est pourquoi le noir fonce, ou verdit, ou rougit d'abord puis il blanchit.

| Il peut ariver aux contraires des intermédiaires par la négation des deux extrêmes. Cela peut avoir lieu soit par absence du nom : l'intermédiaire est un intermédiaire, — nous entendons par là un intermédiaire véritable, — comme le non-chaud et le non-froid. Et s'il n'y avait pas de nom pour le tiède, il en serait de même pour le genre ; s'il est sorti du genre comme quand on dit : ni léger, ni lourd *, alors cela n'est pas le véritable intermédiaire, ce n'est qu'un intermédiaire verbal.

Quant à l'habitus et la privation, ils n'ont pas dans le sujet d'intermédiaire parce qu'ils sont tous deux, eux-mêmes l'affirmation et la négation, appropriée à un genre ou à un sujet | et également en un temps et un état. Dès lors le rapport de l'habitus et de la privation à cette chose et cet état est le rapport des deux contraires à toute l'existence. Et étant donné qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre les deux contraires, de même il n'y a pas d'intermédiaire entre la privation et l'habitus.

310

LIVRE SEPTIÈME

CHAPITRE DEUXIÈME

Où l'on rapporte les doctrines des anciens philosophes concernant les Idées et les principes des mathématiques. Raison qui y a conduit. Où l'on montre le fondement de l'ignorance où ils sont tombés et qui les ont conduits à l'erreur

| Il est temps que nous nous appliquions à réfuter des opinions qui ont été avancées au sujet des formes et des mathématiques et des principes séparés et des universels, contredisant les principes que nous avons établis. Bien que dans la vérité de ce que nous avons dit et les lois que nous avons données, il y ait un rappel pour celui qui est perspicace pour résoudre toutes leurs objections, anéantir et réfuter leurs doctrines, nous avons cependant préféré entreprendre un tel travail par nous-mêmes, dans l'espoir que cela pourra avoir certaines utilités que nous mentionnerons au cours de notre opposition à eux, et qui ont pu nous échapper dans ce que nous avons exposé antérieurement et expliqué.

| Nous disons : Toute discipline est à ses débuts encore verte, non mûre. Mais après un certain temps, elle mûrit ; puis elle s'accroît et se perfectionne par la suite. C'est pourquoi lorsque, dans l'antiquité, les Grecs s'adonnèrent à la philosophie, elle était rhétorique, puis elle fut mélangée d'erreur et de controverse.

Ce qui de ses parties arriva en premier au public, ce fût la section de la Physique. Puis on commença à s'intéresser aux mathématiques, enfin à la métaphysique.

On passait cependant d'une partie à une autre d'une façon peu pertinente. Dès que [ces auteurs] passèrent du sensible à l'intelligible, ils tombèrent dans la confusion. Certains pensèrent que la division entraînait nécessairement l'existence de deux choses dans chaque
311 || chose, par exemple, deux hommes dans « l'intention » de « humanité » : un homme corruptible, sensible et un homme intelligible, séparé, éternel, inchangeable. Ils donnèrent à chacun d'eux une exis-

tence. L'existence séparée, ils l'appelèrent « existence exemplaire ». Et ils posèrent pour chacune des choses physiques une forme séparée qui est l'intelligible. C'est elle que reçoit l'intelligence car l'intelligible est quelque chose d'incorruptible tandis que tout ce qui parmi cela est sensible est corruptible.

Ils posèrent que les sciences et les démonstrations | suivent la même voie et qu'elles les prennent [pour objet].

Ce que l'on sait de Platon et de son maître Socrate, c'est qu'ils ont poussé cette doctrine à l'extrême, en disant que l'humanité a une seule « intention » existante en laquelle communiquent les individus et qui demeure quand ceux-ci disparaissent. Ce n'est pas l'intention sensible, multiple, corruptible. C'est donc l'intention intelligible, séparée.

D'autres pensèrent que cette forme n'était pas séparée mais seulement ses principes. Ils posèrent les choses mathématiques qui sont séparées quant aux définitions comme pouvant être séparées par | l'existence. Quant aux formes physiques qui n'étaient pas séparées quant à la définition, elles n'étaient pas séparables par essence.

Ils affirmaient que les formes physiques ne s'engendraient que par la conjonction de ces formes mathématiques avec la matière comme la concavité * : c'est une « intention » mathématique ; si elle s'associe à la matière elle devient le camus et devient une « intentio » physique. La concavité en tant que mathématique peut être séparée, bien qu'elle ne peut pas en tant que physique se séparer.

Quant à Platon, sa plus grande tendance était de considérer que c'était les formes qui étaient séparées. Quant aux mathématiques, elles étaient, à ses yeux, | des « intentions » situées entre les formes et les choses matérielles.

Bien qu'elles puissent être séparées quant à la définition, il ne peut pas, pour lui, y avoir de distance qui subsiste non dans une matière parce qu'elle sera ou bien finie ou bien infinie. Si elle est infi-
312 nie, — || et cela la suit parce que c'est une pure nature — alors toute distance serait infinie. Si cela la suit parce qu'elle est dépouillée de matière, alors la matière produit * la limitation et la forme. Or les deux suppositions sont impossibles, bien plus l'existence d'une distance infinie est impossible.

Si elle est finie, sa « délimitation » *(inhiṣār)* est dans une limite déterminée et une figure mesurée, qui n'a eu lieu qu'à cause d'une passion qui lui est advenue de dehors non à cause de sa propre nature. Et la forme ne pâtira que pour sa matière ; elle sera séparée et non séparée | et cela est impossible. Il faut donc qu'elle soit intermédiaire.

Quant aux autres, ils ont posé comme principes des choses physiques des choses mathématiques et les ont considérées comme les intelligibles véritables, ils les ont considérées comme les séparés véritables. Ils dirent que si on dépouille de la matière les états corporels, il ne reste que des grandeurs, des figures et des nombres, et cela parce que les qualités passionnelles et les passions appartiennent aux neuf

catégories car les habitus, la puissance et l'impuissance sont des choses qui appartiennent aux choses qui ont des passions, | des habitus et des puissances.

Quant à ce qui est de la relation, elle compte parmi ce qui se rattache à de pareilles choses, elle est également matérielle. Il reste l'ubi : il est quantitatif ; et le quando : il est quantitatif ; et le situs : il est quantitatif.

Quant à la passion et l'action : ils sont matériels.

Il résulte de cela que tout ce qui n'est pas quantitatif se rattache à la matière. Or ce qui se rattache à la matière a comme principe quelque chose qui ne dépend pas de la matière. Par conséquent, les mathématiques seront les principes. Ce seront elles les intelligibles véritables. Les reste n'est pas intelligible. C'est pourquoi personne ne peut donner de la couleur, du goût, etc., une définition qui puisse être prise en considération, mais ce n'est qu'un rapport | à une puissance * perceptive. Selon eux, l'intelligence ne la perçoit pas ; l'imagination ne se la représente qu'à la suite du sens.

Ils disent : Quant aux nombres, aux mesures et leurs états, ils sont intelligibles en eux-mêmes. Ce sont eux par conséquent qui sont les séparés.

D'autres les ont considérés comme des principes sans les poser comme séparés. Ce sont les partisans de Pythagore. Ils composèrent toutes choses de l'unité et de la dualité. Ils posèrent l'unité dans le champ du bien et de la finitude *(ḥaṣr)* et posèrent la dualité dans le champ du mal et de la non-finitude.

313 || D'autres posèrent comme principes, le plus, le moins et l'égal et ils posèrent l'égal à la place de la matière, car c'est à partir de lui que se fait la conversion vers les deux extrêmes.

D'autres le posèrent à la place de la forme parce que c'est elle qui est « finie », déterminée, tandis qu'il n'y a pas de terme pour ce qui est en moins ou ce qui est en plus. Puis ils divergèrent au sujet de la composition du tout à partir des objets mathématiques. Les uns posèrent le nombre comme principe de la mesure : | la ligne est alors composée de deux unités et la surface de quatre unités. D'autres posèrent pour chacun des deux un domaine à part. Le plus grand nombre d'entre eux [admirent] que c'est le nombre qui est le principe, et l'unité qui est le premier principe et que l'unité et l'identité s'accompagnant mutuellement d'une façon nécessaire *(mutalāzimatān)* ou se suivent.

Ils ont rangé le nombre et sa formation à partir de l'unité selon trois modes : le premier selon le mode du nombre numéral, le second selon le nombre mathématique, | le troisième par mode d'itération.

Pour le nombre numéral, ils posèrent l'unité au commencement de l'ordre, puis la dualité pour la ternarité. Pour le nombre mathématique, ils posèrent l'unité comme principe, puis le deuxième pour le troisième, disposant ainsi le nombre d'après la succession, unité par unité. Quant au troisième, ils posèrent pour la formation du nombre l'itération de l'unité elle-même non pas l'addition d'une autre à elle.

| Ce qui est étonnant chez un groupe de Pythagoriciens, c'est qu'ils considèrent que le nombre est composé d'une unité et d'une substance, car l'unité ne subsiste pas seule : elle est l'unité de quelque chose. Or le sujet est une substance. Alors se produit la composition. La multiplicité se produit.

Parmi ces Pythagoriciens, certains posent pour chaque série mathématique de nombres une forme correspondant à une forme
314 || existante : lors de l'abstraction il y a une série de nombres et lors du mélange avec la matière, la forme d'un homme ou d'un cheval. Et cela pour la raison que nous avons mentionnée précédemment.

D'autres trouvent * qu'entre ces formes numérales et les Idées il y a une différence. Parmi ceux-ci, certains les ont considérées comme intermédiaires comme on l'a vu précédemment. La plupart des Pythagariciens considèrent que c'est le nombre mathématique qui est le principe mais qu'il n'est pas séparé.

| Certains admettent comme possible * que les formes géométriques soient composées d'unités ; ils s'opposent alors à la division par deux des mesures. D'autres ne trouvent aucun inconvénient à ce que les objets mathématiques soient composés de nombres à qui il arrive, après la composition, d'être divisés à l'infini. D'autres considèrent que les formes numérales sont distinctes de formes géométriques.

Toi, si tu réfléchis, tu trouveras que les fondements des causes * de toutes les erreurs où sont tombés ces personnes sont au nombre de cinq :

La première [cause] c'est de penser que si une chose est dépouillée de sorte que ne lui soit pas associé, dans l'esprit, autre chose qu'elle, elle doit, i n r e, en être dépouillée. | Par exemple, si on considère la chose seule et avec elle un associé, mais d'une considération qui ne prête pas attention à l'associé, on en concluerait qu'elle n'est pas voisine de son associé. En bref, si on la considère non avec la condition * de l'association, on suppose qu'on la considère avec la condition de non-association *, de sorte qu'il ne serait vrai de la considérer que parce qu'elle n'est pas associée, bien plus, qu'elle est séparée. A cause de cela, on a pensé que les intelligibles qui existent dans le monde, étant donné que l'intelligence les atteint sans s'occuper de ce qui les accompagne, l'intelligence n'atteint que ceux d'entre ces intelligibles qui sont séparés.

Au contraire, il n'en est pas ainsi, mais il y a pour toute chose, | du point de vue de son essence, une considération et du point de vue de sa relation à un associé une autre considération. Si nous intelligeons, par exemple, la forme de l'homme en tant qu'elle est forme de l'homme seul, nous avons intelligé un existant seul du point de vue de son essence. Mais du fait que nous l'avons intelligé, il n'est pas
315 nécessaire qu'il soit seul, séparé, || car le mélangé en tant qu'il est tel *(min hayth huwa huwa)* n'est pas séparé * du point de vue de la négation, non du point de vue de l'équivalence *('ala jihat al-'udūl)* * comme on le comprend pour la séparation par la subsistance.

Et il ne nous es pas difficile de viser par la perception ou par un autre état un des deux, à qui il n'appartient pas de se séparer de son associé du point de vue de la subsistance, bien qu'il puisse s'en séparer par la définition, l'intention et la vérité ; car sa vérité n'entre pas dans la vérité de l'autre. En effet « être avec » *(al-ma'iyya)* entraîne nécessairement la conjonction *(al-muqārana)* non la compénétration *(al-mudākhala)* | dans les « intentions ».

La deuxième cause, c'est leur erreur au sujet de l'un *, car si nous disons que l'humanité est une « intention » une, nous n'entendons pas par là que c'est une « intention » une, se trouvant elle-même dans de nombreux [individus] de sorte qu'elle se multiplierait par la relation comme un seul père pour de nombreux [enfants] mais c'est comme des pères pour des enfants séparés. Nous avons traité exhaustivement ce sujet dans d'autres endroits.

Ces personnes ne comprennent pas que nous disions au sujet de choses nombreuses que leur « intention » est une et nous entendons par là * que n'importe laquelle d'entre elles, | si nous nous l'imaginions antérieure à une matière qui est dans l'état qui est à l'autre, il résulterait de lui cet individu un. Et de même, n'importe laquelle d'elles, si elle parvient à l'esprit, s'imprimant en lui, il résulterait d'elle cette « intention » une, bien que si l'un précède, l'autre est annulé et ne produit rien, comme la chaleur qui, si elle survient à une matière dans laquelle il y a de l'humidité, produit une autre intention, ou qu'elle survienne à un esprit auquel est arrivée antérieurement une intention d'humidité et son significat, elle produirait une autre « intention ». S'ils avaient compris le sens *(ma'na)* de l'un en cela, cela leur aurait épargné leur erreur.

| La troisième, c'est d'ignorer que lorsque nous disons : telle chose en tant que telle est quelque chose d'autre, différent d'elle dans la définition, est une affirmation contradictoire comme l'affirmation erronée de celui à qui l'on pose la question : « L'homme en tant
316 qu'homme, est-il un ou multiple » ?, || répond : un ou multiple. En effet, l'homme en tant qu'homme est homme seulement ; en tant qu'homme, il n'est pas autre chose qu'homme : l'unité et la multiplicité sont autre chose que l'homme. Nous avons déjà également fini d'expliquer cela.

| La quatrième cause, c'est qu'ils pensent que lorsque nous disons que l'humanité existe toujours, permanente, cela revient à dire « une humanité une ou multiple ». Cela ne serait vrai que si nous disions : « l'humanité » et « une humanité une ou multiple », c'est la même « intention ». Et de même, il ne faudrait pas qu'ils croient que parce qu'ils ont admis que l'humanité est permanente, qu'ils doivent nécessairement admettre que l'humanité une en elle-même *(bi-'aynihā)*, est permanente au point d'en arriver à poser une humanité éternelle.

La cinquième, c'est de penser que les choses matérielles *, si elles sont causées, il faut que leurs causes soient n'importe quelles choses | qui peuvent être séparées. Ce n'est pas parce que les choses matérielles sont causées et que les objets mathématiques sont séparés qu'il

faut absolument que les objets mathématiques soient leurs causes ; mais cela peut être d'autres substances qui n'appartiennent pas aux neuf catégories. Ils n'ont pas examiné profondément que les [objets] géométriques appartiennent aux objets mathématiques et que leurs définitions ne peuvent pas du tout se passer de matière, même si elles peuvent se passer d'une certaine espèce de matière.

Ce sont là des choses à l'examen desquelles les fondements que nous avons posés précédemment semblent suffisants. Employons-nous [maintenant] à [réfuter] les partisans des objets mathématiques.

317

LIVRE SEPTIÈME

Chapitre troisième

Réfutation de la doctrine des mathématiques et des idées

Nous dirons ; si dans les mathématiques il y a un [objet] mathématique séparé du mathématique sensible, alors ou bien il n'y aura |pas dans le sensible de mathématique du tout, ou bien il y en aura. S'il n'y a pas dans le sensible de mathématique, alors, nécessairement, il n'y aura pas de carré ni de circonférence ni de nombre sensible. Si rien de tout cela n'est sensible, comment parviendra-t-on à en établir l'existence, même à l'imaginer ? En effet, le principe de les imaginer ainsi provient de l'existence sensible de sorte que si nous nous représentons quelqu'un n'ayant aucune connaissance sensible d'elles, nous jugerions qu'il n'imagine rien, bien plus qu'il n'intellige rien d'elles. Alors que nous avons établi l'existence de beaucoup d'entre elles dans le sensible.

| Si la nature des [objets] mathématiques se trouve parfois aussi dans les [choses] sensibles, alors il y aura pour cette nature en elle-même une considération. Alors son essence correspondra adéquatement, par la définition et « l'intention », avec le séparé ou bien sera différente. Si elle est séparée de lui, alors les [objets] mathématiques intelligées seront alors des choses autres que celles que nous nous imaginons ou que nous intelligeons et nous aurons besoin pour les établir d'un nouvel argument, puis nous nous occuperons d'examiner l'état de sa séparation. Ce qu'ils ont fait en persistant à se dispenser de les établir et en donnant la priorité à la manifestation de leur séparation n'est pas un travail sur lequel on puisse compter.

| Si elle convient avec le séparé et est associé avec lui dans la définition, alors il faut ou bien * que ces [choses-là] qui se trouvent dans les sensibles se trouvent en eux uniquement à cause de leur nature et de leur définition, mais comment alors se sépareront-t-elles de ce qui a la même définition ? Ou bien que cela soit quelque chose qui lui advient pour une raison donnée et qu'elles soient, elles, offertes à cela

et que leur définition ne s'oppose pas à ce que cela leur advienne. Alors il appartiendra à ces séparés de devenir matériels et il appartiendra à ces matériels, de se séparer. Or cela est différent de ce * qu'ils ont pensé et sur quoi ils ont basé leur fondement de leur opinion.

318 || En outre cette matière qui est avec les accidents ou bien a besoin des séparés * ou bien n'en a pas besoin. Si elle a besoin de séparés, elle n'aura besoin que d'autres séparés pour leurs natures ; les séparés auront besoin également d'autres [séparés]. Si ceux-ci ont besoin des séparés à cause de ce qui leur est advenu de sorte que si cet accident n'était pas venu, ils n'auraient pas besoin des séparés du tout, et il n'y aurait pas besoin que les séparés existent du tout, alors ce qui advient à la chose entraînerait l'existence de ce quelque chose antérieur à elle et qui peut se passer d'elle ; on fera que les séparés aient besoin d'elle pour qu'ils aient nécessairement une existence.

Si les choses ne sont pas ainsi, mais que l'existence des séparés entraîne nécessairement leur existence avec cet accident, alors elle ne nécessiterait pas l'accident dans un autre qu'elle et elle ne le nécessiterait pas en elle-même, alors la nature est commune.

Si elle n'a pas besoin des séparés, alors les séparés ne seront pas des causes pour elle d'aucune manière ni des principes premiers. | Ce qui entraînerait que ces séparés seraient imparfaits. Ce conjoint à la matière est suivi de puissances et de passions qui ne se trouvent pas dans le séparé. Combien est grande la différence d'une figure humaine simple de celle d'un homme vivant, parfait.

Ce qui est étonnant chez eux, c'est qu'ils considèrent la ligne dépouillée, dans sa subsistance, de la surface, et le point dépouillé de la ligne. Qu'est-ce qui alors les réunit dans le corps naturel ? Est-ce une seule nature qui entraîne nécessairement cela ? De même, cela devrait | les réunir s'ils étaient séparés ou est-ce une autre puissance : âme ou intelligence ou Créateur.

De plus, la ligne comment est-elle antérieure au corps parfait selon l'antériorité des causes, alors qu'elle n'est pas sa forme ? En effet, la ligne n'est pas la forme de la corporéité ni son agent, ni sa fin ; mais si l'on veut à tout prix [désigner cela], c'est le corps parfait complet du point de vue des dimensions qui est la fin de la ligne et autre qu'elle, il n'est pas sa matière, mais c'est quelque chose qui la suit [i. e. à la ligne] en tant qu'elle est finie et qu'on peut la couper.

319 De même, le partisan || des nombres serait obligé de mettre [d'expliquer] la différence entre les choses par leur plus ou moins grande abondance ou diminution. La différence entre l'homme et le cheval [par exemple] c'est que l'un est plus nombreux, l'autre moins. Or le moindre est toujours contenu dans le plus nombreux. Alors l'un est contenu dans l'autre. Cela entraînerait nécessairement que certaines [choses] différentes tomberaient sous d'autres, ce qui est absurde et faux.

Parmi ceux-ci, il y en a qui posent les unités égales. Alors ce par quoi diffère le plus nombreux du moins nombreux, c'est une partie | du moins nombreux. Mais d'autres considèrent les unités également non égales. Si elles sont différentes par la définition, elles ne sont des unités que par équivoque. Si elles ne diffèrent pas par la définition mais qu'après accord dans la définition elles augmentent ou diminuent, alors ou bien l'augmentation de celles parmi lesquelles elles surpassent provient de quelque chose qui se trouve en elles en puissance comme les mesures, alors l'unité est une mesure non le principe de la mesure. [Ou bien] si l'augmentation de celles qui surpassent provient de quelque chose en acte, comme les nombres, alors l'unité sera multitude.

| Cela obligera les partisans du nombre numérique *(al-'adad al-'adadī)* * qui composent à partir d'eux * les formes [des choses] naturelles à faire une des deux choses [suivantes] : ou bien de donner au nombre séparé existant un terme *(nihāya)*, alors sa terminaison sera à un des termes pour ne pas mentionner d'autres élucubrations sans contenu *(maḥsūl)*. Ou bien de la considérer comme non fini : alors ils considéreront les formes naturelles en nombre infini. Ceux-ci posent l'unité première autre que chacune des unités qui se trouvent dans la dualité. Puis ils posent la première dualité autre que celle | qui se trouve dans la trinalité et antérieure à elle. Il en est de même pour ce qui dépasse la trinalité.

Or cela est impossible. En effet, il n'y a pas entre la dualité première et la dualité qui se trouve dans la trinalité une différence essentielle mais accidentelle à savoir la conjonction de quelque chose avec lui. Or la conjonction d'une chose à une autre ne peut pas détruire son essence. Si elle détruisait son essence, il ne serait pas conjoint, car ce qui est conjoint, se conjoint à l'existant tandis que ce qui corrompt ne se conjoint pas.

320 Et comment l'unité serait-elle corruptrice des deux unités || si ce n'est par destruction de l'une après l'autre ? Et comment l'unité corromperait-elle l'unité ? Si elle la corrompait il n'y aurait pas de dualité. Mais la dualité par la conjonction de l'unité avec elle n'est pas différente essentiellement de la dualité existant sans conjonction avec l'unité. En effet, l'unité ne change pas, par son état, par la conjonction mais elle rend le tout plus abondant et elle laisse la partie selon son état.

| En bref, si les unités sont semblables et la composition une, les deux natures conviendraient ensemble à moins que quelque chose n'advienne qui change et corrompe.

Aussi est-il impossible que les unités ne soient pas « convenantes ». En effet, le nombre se forme à partir d'unités « convenantes » seulement. Cependant, certains [auteurs] d'entre eux disent que la dualité est suivie, en tant que dualité, d'une unité autre que celle de la trinalité. C'est pourquoi l'unité de la dualité est autre que celle de la trinalité. Ce qui entraîne nécessairement que la dénariété * est composée non de deux quinaréités *, selon ce que sont les deux quinquennalités, parce que les unités de dix sont autres que les unités de la quinquennalité. Aussi la « dinariété » ne se compose pas | de deux quinquennalités.

Et cela entraînerait également que les unités de la quinquennalité si elles sont une partie de dix soient différentes de ses unités, si elles ont partie de quinze. Mais peut-être ont-il voulu dire que la quinquennalité qui se trouve dans quinze est autre que la quinquennalité qui se trouve dans la dizainalité simple parce qu'elle est quinquennalité qui est une partie de quinze.

Cela entraîne que si l'on ajoute à la denariété la quinquennalité il ne se formera pas quinze ou bien ses unités se transformeront.

| Tout cela est impossible. De plus si la quinquennalité du dix n'était pas égale à la quinquennalité absolue, elle ne serait quinquennalité que par équivocité. Il faudrait alors comprendre « l'intention » que la quinquennalité a en elle après la communauté dans le nom. Si
321 elle est égale, || alors toutes les unités sont égales ainsi que les dualités et les trinalités. Alors la forme de la trinalité également se trouvera dans la quaternalité. Mais la trinalité est une forme d'une espèce naturelle ; la quaternalité également. Alors les espèces naturelles contiendraient en elles d'autres espèces différentes. Par exemple, si un nombre donné était la forme de l'homme, puis un autre nombre, la forme du cheval, plus grand ou plus petite que lui, s'il est plus grand que lui, l'espèce | homme sera contenue dans le « cheval », et s'il est moins que lui alors l'espèce du cheval sera contenue dans l'homme. Il y aurait ainsi nécessairement la forme de certaines espèces avant d'autres et des formes d'espèces après d'autres puisqu'elles [sont] plus composées qu'elles. Bien que la composition des espèces à partir d'espèces ne prenne pas un caractère infini.

De plus, comment un nombre existant ayant un ordre essentiel de dualité et de trinalité peut-il aller à l'infini en acte alors qu'on en a montré l'impossibilité

| Quant à ceux qui engendrent les nombres par itération avec la stabilité de l'unité pour l'un, l'itération n'a de sens que le fait de faire exister quelque chose autre que le premier numériquement. Si le nombre était fait par l'itération et s'il n'y a pas dans le premier et le deuxième d'unité, alors l'unité n'est pas le principe de la formation du nombre.

Si le premier en tant que premier est une unité et deuxième en tant que deuxième est une unité, il y aurait deux unités. Mais l'unité une ne se répète que s'il y a une fois après une fois. Cette fois est ou temporelle ou essentielle. Si elle est | temporelle et qu'elle n'a pas disparu dans l'intermédiaire, alors elle sera comme elle était ; seulement elle a été répétée. Si elle est anéantie puis a existé à nouveau, celle qui existera sera une autre individualité. Si elle est essentielle, cela est encore plus manifeste.

Certains ont posé l'unité comme la matière pour le nombre. D'autres l'ont posé comme la forme parce qu'elle est attribuée au tout *('ala l-kull)*.

Ce qui est étonnant c'est la position des Pythagoriciens qui ont posé les unités n'ayant pas de parties comme principes des mesures

alors qu'ils savent qu'elles peuvent, dans la division, être divisées à l'infini.

322 || D'autres ont dit que si l'unité se joint à la matière, un point se forme selon ce module : si la dualité se joint à la matière, elle forme une ligne, et si la trinalité une surface, et la quaternalité un corps. Alors il faudrait nécessairement ou bien que la matière soit commune à toutes ou bien que chacun d'elles ait une matière autre... Si elles ont une seule matière, alors elle sera tantôt un point, puis elle se transformera en corps, puis se transformera en point. Cela, bien qu'il soit impossible, aurait également comme conséquence | que le fait que le point soit le principe du corps ne soit pas plus soutenable que le fait que le corps soit principe du point mais que plutôt les deux appartiennent à des choses qui se succèdent dans un même sujet.

Si leurs matières sont différentes, alors il n'y aurait pas d'unité dans la matière de la dualité et il n'y aurait pas de dualité dans la matière de la dualité. Ce qui entraînerait que jamais ces choses ne seront ensemble.

Selon la véritable doctrine *('ala madhhab al-taḥqīq,* le point n'existe que dans la ligne qui se trouve dans la surface qui se trouve dans le corps qui se trouve dans la matière. De plus, le point n'est principe qu'au sens d'extrémité. Mais | selon la vérité, c'est le corps qui est principe, en ce sens qu'il lui arrive de se terminer par lui.

Ce qui est étonnant chez ceux qui posent comme principe l'augmentation et la diminution c'est de poser la relation comme principe. Or la relation est quelque chose qui advient à d'autres existants que lui et qui est postérieur à toutes choses. De plus comment peuvent-ils poser dans l'existence une multitude ? En effet, la deuxième unité qui se trouve dans la multitude est en relation avec la première si elle existe par elle-même : comment dès lors une unité se distinguera-t-elle de l'autre ? Le nécessairement | existant par lui-même ne se multiplie pas et ne se distingue des choses que selon la substance et non selon le nombre. Si elle provient de la division de l'unité, l'unité ne sera que mesure. Si elle provient pour une autre raison, alors l'unité aurait une cause qui fait exister dans sa nature et ne sera pas quelque chose qui est par elle-même ni des principes qui existent san avoir de causes.

323 || De plus comment ont-ils posé l'unité et la multitude comme des contraires et les ont divisées en bien et en mal ? Certains ont préféré faire du nombre le bien à cause de l'ordre, la composition et l'ordre qu'il contient, d'autres ont préféré poser l'unité pour le bien. Si l'unité représente le bien, comment du bien sera engendré le mal et comment l'augmentation du bien sera-t-il mal ? Si le multiple était bien et l'unité mal comment | l'augmentation du mal a-t-il donné lieu au bien ? Et comment le premier et le principe était mal pour que le meilleur soit causé et le moindre cause ?

Certains rattachent le nombre et l'unité au bien et ils font de la hylé le mal. La hylé, quand elle est causée a une cause qui dépend soit d'une hylé soit d'une forme. Si elle dépend, tu comprendras ce que l'on entend par ces paroles. Si elle dépend d'une forme, comment

le bien engendrera-t-il du mal ? | Si elle n'est pas causée, elle est nécessaire par elle-même. Alors ou bien elle est divisible ou dépouillée. Si elle est divisible, en elle-même, c'est une mesure composée d'unités d'après eux. Et elle fait partie du bien également. Si elle n'est pas divisée en elle-même, son essence est unitaire. Or l'unitarité en tant que telle est un bien, car pour eux, le bien n'a pas d'autre sens que d'être unité et ordre de nombre. Et à leurs yeux l'unité est plus digne que cela. S'ils posaient que le fait d'être unité est autre que celui d'être bien, tous leurs principes seraient détruits. S'ils posent | le fait d'être un *(al-waḥdāniyya)* [comme étant] le fait d'être bon *(khayriyya)*, il en découlera nécessairement que la « hylé », puisqu'elle est unitaire *(waḥdaniyya)*, qu'elle soit bonté *(khayriyya)*.

De plus, si dans l'unité *, il y a de la bonté, mais qu'elle est en elle un conséquent étranger, alors si nous la dépouillons de ce conséquent la même question se pose pour elle. De plus comment la chaleur, le froid, la lourdeur, la légèreté s'engendreront-ils des nombres de sorte qu'un nombre donné produirait nécessairement un mouvement vers le bas ? La fausseté de ces assertions nous dispense de les manifester.

324 || Cependant certains d'entre eux ont posé que les choses s'engendraient d'un nombre qui s'applique à une qualité et qui existe avec elle. Alors les principes sont non les nombres [seuls], mais des nombres et des qualités et d'autres choses. Cela est impossible à leur yeux.

Sache après tout cela que les objets mathématiques ne se séparent pas de la bonté et cela, parce qu'en eux-mêmes ils possèdent une large part d'organisation, d'ordre et d'harmonie. Chacun d'eux est selon ce qu'il doit être et c'est là le bien de toute chose.

LIVRE VIII

DE LA CONNAISSANCE DU PRINCIPE PREMIER DE L'EXISTENCE DANS SA TOTALITÉ ET DE LA CONNAISSANCE DE SES ATTRIBUTS

Sept chapitres

CHAPITRE PREMIER. — Du nombre fini des causes efficientes et réceptives (matérielles).

CHAPITRE DEUXIÈME. — Objections au sujet de ce qui a été dit. Leur solution.

CHAPITRE TROISIÈME. — Où l'on montre que le nombre des causes finales et formelles est fini et où on établit [l'existence] du Premier Principe absolument. Affirmation décisive au sujet de la Cause première absolument et de la cause première conditionnellement ; et où on montre que ce qui est cause première absolue est cause de toutes les causes.

CHAPITRE QUATRIÈME. — Les premiers attributs du Principe nécessairement existant.

CHAPITRE CINQUIÈME. — Confirmation et répétition de ce qui a été dit au sujet de l'unité du nécessairement existant et de l'ensemble de ses attributs par voie démonstrative.

CHAPITRE SIXIÈME. — Qu'Il est parfait, bien plus, au-dessus du parfait Bonté et donnant à toute chose [venant] après Lui ; qu'Il est Vérité ; qu'Il est Intelligence et qu'Il intellige toute chose. Manière dont Il le fait ; comment Il se connaît et comment Il connaît les univers et comment Il connaît les particuliers et de quelle façon il n'est pas permis de dire qu'Il les appréhende.

CHAPITRE SEPTIÈME. — Du rapport qu'Il [soutient] avec les intelligibles. Où l'on montre que ses attributs positifs et négatifs n'entraînent pas dans son essence de multiplicité et d'Il a la splendeur suprême et la gloire infinie. De la précellence de la délectation intellectuelle.

LIVRE HUITIÈME

DE LA CONNAISSANCE DU PREMIER PRINCIPE DE L'EXISTENCE DANS SA TOTALITÉ ET DE LA CONNAISSANCE DE SES ATTRIBUTS

Sept chapitres

CHAPITRE PREMIER

Nombre fini des causes efficientes et réceptives [matérielles]

327 Arrivés à ce point de notre ouvrage, il convient que nous le terminions par la connaissance du premier principe de toute l'existence et de (nous demander) : | existe-t-il ? Est-il un, sans associé de son rang, sans égal, que nous montrions, — aidés par Lui, — son rang dans l'existence, l'ordination des êtres existants sous Lui et leur rang et la manière dont ils retournent à Lui.

Nombre fini des causes

La première chose qu'il nous faut montrer, c'est que les causes, à tous les points de vue, sont (en nombre) fini et que dans chaque ordre de causes il y a un premier principe, que le principe de l'ensemble est un et qu'il est distinct *(mubâyin)* de tous les êtres existants et | qu'il est le seul nécessairement existant, et que tout être commence à exister par Lui.

Nous dirons donc : que la cause de l'existence d'un être existe avec lui, tu l'as vu précédemment, cela t'a été montré.

Nous dirons ensuite : si nous supposons un causé, que nous lui supposions une cause, et une cause pour sa cause, il ne peut y avoir à l'infini, une cause pour une cause. En effet, le causé, sa cause et la cause de sa cause, si on les considère dans leur ensemble, dans le rapport de l'un à l'autre, la cause de la cause sera une cause première absolue pour les deux autres et il y aura pour les deux autres un rapport | de causalité par rapport à elle bien qu'ils soient différents

en ce que l'un est causé au moyen d'un intermédiaire et l'autre est causé sans intermédiaire, ce qui n'a pas lieu pour le dernier et l'intermédiaire. En effet, l'intermédiaire, qui est la cause (litt. = qui touche)
328 immédiate du causé, est cause || d'une seule chose seulement et le causé n'est pas cause de quelque chose. Chacun de ces trois a sa propriété. La propriété de l'extrémité causée est qu'il n'est cause de rien et la propriété de l'autre extrémité est d'être cause du tout sauf de lui-même. Et la propriété de l'intermédiaire est qu'il est cause d'une extrémité et causé par l'autre, que l'intermédiaire soit unique ou multiple.

S'il y en a plus qu'un, c'est la même chose qu'ils s'ordonnent (i. e. les intermédiaires) selon un ordre | fini ou un ordre infini. S'ils s'ordonnent selon une multitude finie, l'ensemble du nombre [des intermédiaires] qui se trouvent entre les deux extrémités serait comme un seul intermédiaire qui participe à la propriété de l'intermédiaire par rapport aux deux extrémités. Alors il y aura pour chacune des extrémités une propriété.

Il en serait de même si [ces intermédiaires] s'ordonnent selon une multitude infinie et qu'il n'y a pas d'extrémité. Alors l'ensemble du côté infini participera à la propriété de l'intermédiaire parce que, quelque ensemble que tu prennes, il sera cause de l'existence du causé ultime, et il sera causé, car chacun de ses [éléments] est causé. L'existence de l'ensemble dépend de ces [éléments]. | Or ce qui dépend d'un causé est [lui-même] causé. Seulement cet ensemble est une condition pour l'existence du causé ultime et sa cause. Et quelque grand que soit le nombre des termes que tu prends, le jugement concernant l'infini demeure.

Il n'est donc pas possible qu'il existe un ensemble de causes et qu'il n'existe pas parmi elles une cause non-causée et une cause première. Car l'ensemble infini serait un intermédiaire sans extrémités. Ce qui est absurde.

Si quelqu'un dit qu'il peut y avoir des causes, avant les causes, en nombre infini, tout en admettant l'existence des deux extrémités de sorte que les deux extrémités existent, avec, entre elles, un nombre infini d'intermédiaires, cela | n'empêche pas ce que nous voulons établir ici, à savoir : l'existence de la première cause.

En effet, celui qui dit qu'il y a deux [extrémités] et des intermédiaires en nombre infini, fait une affirmation verbale, sans conviction parce que si l'ensemble avait une extrémité, il serait fini en lui-même.
329 Si la personne qui compte || n'arrive pas à son extrémité, cela est une intention dans la personne qui compte non une intention dans la chose même. Le fait pour une chose d'être finie en elle-même, c'est d'avoir une extrémité. Par conséquent tout ce qui est entre les deux extrémités est délimité nécessairement par les deux.

De tous ces dires, il appert qu'il existe une cause première. Car même si ce qui est entre les deux extrêmes est infini et que l'extrémité existe, cet extrême est le premier de [l'ensemble] qui est infini et il est une cause, [il est] non-causé.

| Et cette manière d'expliquer peut servir à expliquer le nombre fini de toutes catégories de variétés des causes bien que nous l'employions pour les causes efficientes.

Nombre fini des causes matérielles

Mais tu sais que tout ce qui a un ordre naturel est fini. Cela (tu l'as vu) en Physique, bien que (ce sujet) s'y soit introduit comme un intrus. Venons-en à la démonstration du nombre fini des causes qui sont des parties de l'existence de la chose et antérieures dans le temps. Ce sont les causes qui sont proprement appelées matérielles. C'est à partir d'elles que vient la chose, en ce sens qu'elles en sont une partie essentielle.

| En bref, considère que quand nous disons « qu'une chose [vient] d'une autre », il entre dans l'existence de la seconde chose quelque chose qui était dans la première : soit la substance et l'essence de la première chose, comme l'homme dans l'enfant, si on dit : « de lui est devenu un homme », soit une partie de la substance et de l'essence de cette première chose comme la matière pour l'eau, lorsque tu dis, qu'à partir de l'eau [il s'est formé] de l'air,

on ne considère pas dans l'affirmation : « Ceci [vient] de cela », s'il s'agit d'une succession. Et la particule *(min)* ne désigne pas quelque chose de l'essence de la première, mais [elle indique] | une postériorité seulement.

Premier point de vue

Nous disons donc que le fait * qu'une chose vient d'une autre, — non au sens de « après lui », mais au sens où quelque chose de la première entre dans la substance de la seconde, — se dit selon deux points de vue : l'un en ce sens que la première n'est ce qu'elle est que parce que la première se meut, naturellement, pour être perfectionné par la seconde ; l'enfant, par exemple, n'est enfant que parce qu'il est dans la voie qui le conduit à l'âge d'homme. Quand il devient homme,
330 || il ne s'est pas corrompu, mais il s'est perfectionné, parce que rien de substantiel ne l'a quitté, rien d'accidentel non plus, — si ce n'est ce qui se rattache à la déficience et à ce fait qu'il est en puissance encore s'il est comparé à la perfection dernière.

Deuxième point de vue

Le second point de vue, c'est que la première chose n'est pas par nature en mouvement vers la deuxième, bien que l'accompagne nécessairement la disposition à recevoir sa forme, non du côté de son essence mais du côté du porteur de son essence. De sorte que si | la deuxième chose provient de la première, elle ne sera de sa substance, qui est en acte, que dans le sens « d'après », mais elle sera une partie de sa substance et c'est la seconde partie qui accompagne la puissance. Par exemple l'eau : elle ne devient air que si se dépouille de sa matière la forme de l'aquosité et que la forme de l'air lui advient. Dans le premier cas, cela ne t'échappe pas, il se produit dans la [deuxième] substance la substance même qui se trouvait dans la première. Dans le deuxième cas, la substance même de la première chose ne se réalise pas dans la

seconde, mais une partie d'elle [seulement] et cette substance se corrompt. Étant donné que dans le premier des deux cas, la substance de ce qui est antérieur existe dans ce qui a une postériorité, elle est lui-même | identiquement ou une de ses parties et le second sera l'ensemble de la substance du premier et d'une perfection qui s'ajoute à elle.

Et comme on sait, d'après ce qui précède, que la chose finie qui existe en acte, n'a pas de parties en acte, qu'elles soient des parties dimensionnelles ou intentionnelles ayant des ordres en nombre infini, de cette manière nous n'avons pas besoin de montrer s'il est possible qu'il existe un sujet de cette sorte avant un sujet infini, ou si cela n'est pas possible.

Quant au second cas, il est également évident qu'il est nécessaire qu'il y ait de la finitude en lui, parce que le premier n'est | en puissance le second, qu'à cause de l'opposition qu'il y a entre sa forme et la forme du second et cette opposition limite, dans la transformation à l'égard des deux termes, à ce que chacun des deux est sujet de l'au-
331 tre, de sorte que celui-ci se corrompt en || celui-là et celui-là en celui-ci. De sorte qu'en réalité, l'un n'est pas essentiellement antérieur à l'autre, mais son antériorité à son égard est accidentelle, i. e. en considérant l'individualité à l'exclusion de la spécificité. Et c'est pourquoi, la nature de l'eau n'est pas plus apte à être le principe de l'air que la nature de l'air principe de celle de l'eau mais l'une et l'autre sont comme équivalentes au point de vue de l'existence.

Ce qui est possible, c'est que cette eau individuelle soit à cet air individuel. | Et cela n'empêche pas qu'il puisse arriver qu'il n'y ait ni fin ni commencement pour ces individus et ici nous ne parlons pas de ce qui est principe par son individualité non par sa spécificité, ni de ce qui est principe par accident mais par essence. Nous admettons, en effet, comme possible qu'il y ait une infinité de causes se succédant dans le passé ou l'avenir mais ce que nous avons à montrer, c'est seulement le nombre fini des choses qui sont causes « per se ». C'est ce qui a lieu dans le second cas, après nous être aidés également de ce que nous avons dit dans la Physique. En effet, le premier cas, c'est celui qui est « per se » | cause de son sujet sans qu'il y ait réciprocité, de sorte que la seconde chose soit cause de la première. En effet, la seconde étant en état de perfection et la première en mouvement vers la perfection, il n'est pas possible que le mouvement vers la perfection soit postérieur à l'acquisition de la perfection comme il est possible que la perfection existe après le mouvement vers la perfection. Il est possible qu'un homme vienne de l'enfant mais non un enfant de l'homme.

332 CHAPITRE DEUXIÈME

Objections au sujet de ce qui a été dit. Leur solution

Nous avons préféré suivre dans cet exposé ce qui est mentionné dans l'enseignement premier du livre | Petit Aleph *. Mais au sujet de cette question, il y a des apories qu'il nous faut mentionner. Nous tâcherons ensuite de les résoudre.

La division de la génération chez Aristote n'est pas exhaustive

Une de ces apories, c'est qu'on pourrait dire : le Premier Maître n'a pas donné une division exhaustive (quand il a dit) « qu'une chose vient d'une autre ». En effet, il a mentionné cela selon deux points de vue : dans l'un, il s'agit de la génération d'une chose à partir d'une autre qui lui est contraire et, d'une manière générale, la génération par mode de conversion. Dans le deuxième, il s'agit de la génération d'une chose parfaite à partir de ce qui est en mouvement vers elle et qui est en voie de génération *(al-kawn)*.

| Or cette division n'est pas exhaustive car tout ce qui provient d'autre chose est premier à un double point de vue : il faut *a)* ou bien que le premier d'où il est engendré reste tel qu'il est, rien de lui ne disparaît : seule se corrompt l'intention de la disposition et ce qui s'y rattache *b)* ou bien qu'il n'a été possible au premier de donner naissance au second que par la disparition de quelque chose du premier. | Dans le premier cas, ou bien la chose vient de lui et était disposé seulement ; il passe alors à l'acte en une seule fois, non par une marche progressive ; ou bien il était disposé seulement et il passe à l'acte par un mouvement continu au cours duquel il est entre la pure disposition et la perfection pure.

333 || L'engendré dans le premier cas est considéré comme ayant été selon un seul état, comme quand nous disons [par exemple] que celui qui ignorait telle chose est devenu savant. Et l'engendré dans le deuxième cas désigne tantôt ce qui sortira progressivement de son état, comme quand nous disons : « de l'enfant est sorti un homme » ; tantôt ce qui vient, d'un état qui était disposition seulement, comme quand on dit que du sperme est sorti l'homme. Le nom « d'enfant » indique | ce qui est prêt à être homme, lui étant en voie ; et le nom de

sperme à ce qui est disposé à être homme mais pas à condition que cela se fasse progressivement. Le Premier Maître n'a pas mentionné parmi ces divisions * ce qui est voie vers la perfection mais dont la génération à partir de lui ne se rapporte pas au mouvement vers la perfection.

Également tout passage d'une simple disposition à un acte n'est pas achèvement de la perfection car l'âme | croit [parfois] une opinion fausse : elle passe à l'égard de celle-ci, de la puissance à l'acte et ce n'est pas par mode de perfectionnement ni non plus par mode de transformation.

Également, les êtres s'engendrent à partir des éléments. Ils sont donc transformés, lors du mélange, sans corruption dans leurs formes essentielles comme tu le sais. Le mélange ne se trouve pas en eux parce que son contraire ne serait corrompu mais c'est sa privation seule. De sorte que ce cas ne rentre pas dans celui qu'il illustre par l'exemple de l'eau qui [se transforme] en air. Et cela parce que les éléments ne se corrompent pas dans leurs espèces quand ils se mélangent mais ils se transforment ; ni dans celui dont il a donné comme exemple | que l'homme vient de l'enfant parce qu'il n'y a pas de réciprocité et que l'enfant ne s'engendre pas par la corruption de l'homme. Tandis qu'ici il y a réciprocité : à partir du mélange, il se produit quelque chose qui se mélange après la destruction du mélange.

Également, il parle [ici] non pas du sujet en tant que sujet, mais en tant qu'il est signifié par l'expression «provenir de quelque chose». On sait que cela ne se dit pas de tout rapport de l'engendré à son sujet.
334 || Ce qui parmi les disposées * d'où provient la chose par achèvement, ne porte pas de nom en tant qu'il est disposé et qui n'est pas suivi de changement à partir de l'état où il était avant de passer à l'acte, on ne dira pas que la chose est venue de lui. On ne dit pas [par exemple], que d'une personne humaine est venu un homme, mais (on le dit) à partir de l'enfant parce que « enfant » est un nom qui lui est donné en tant qu'il est déficient et qu'il ne se parachève que par transformation également par marche progressive ; c'est comme si, quand il a été nommé, il avait une « intention » désignée | par le nom, [intention] qui l'abandonne quand il y a passage à l'acte. C'est comme si, — à moins d'imaginer que disparaisse en lui quelque chose qui lui donnait le droit au nom, — on ne disait pas qu'une chose vient de lui.

Il advient de cela que ce qui en lui n'est pas nommé est le rapport de l'engendré au sujet, et n'entre pas dans cette division et il advient de cela que le rapport est au sujet qui est per accidens non à celui qui est per se parce que l'enfant en tant qu'enfant ne peut pas devenir homme tout en étant à la fois enfant et homme : mais le significat (intentio) du nom « enfant » disparaît pour qu'il devienne homme. De sorte qu'en définitive, | la génération à partir de l'enfant * a un sens de postérité et également, qu'il ne parle que de sujets qui sont par accident.

Également, il faut que l'eau, si d'elle vient l'air, elle soit, d'une certaine manière, un élément pour lui ou ne le soit pas. | Si il ne l'est

pas, s'occuper de le mentionner est vain. Si elle l'est, alors le fait que l'air se transforme, du point de vue de la qualité active, à l' « aquéité » et qu'il devienne un élément pour elle, n'empêche pas qu'il puisse se transformer en une autre qualité et de devenir élément pour autre chose, pour son humidité par exemple, qu'il devienne élément du feu sans qu'il redevienne eau.

De même, le feu est dans une autre qualité non opposée à celle en laquelle s'est transformé l'air. Alors les causes matérielles iraient
335 à l'infini sans retour. Par conséquent || il n'appartient pas, par sa position, qu'il y a nécessairement retour, mais que le retour est possible. C'est à cela que se rattache la possibilité de la finitude. Or cela ce n'est pas ce qu'il cherche : ce qu'il cherche, c'est la nécessité de la finitude.

Aristote n'a donné que les principes des substances en tant que substances

Commençons maintenant à résoudre ces difficultés. Nous dirons : le mieux est (de dire) que les paroles du Premier Maître ne concernent que les principes de la substance en tant que substance, non en tant que substance à laquelle arrive ce qui ne fait pas exister | sa substantialité ni non plus ce qui la perfectionne.

Alors ce qu'il dit de la substance qu'elle vient de son élément ou d'un sujet à elle serait ou bien dans le sens de la génération de l'espèce de la substance absolue ou bien au sens de la génération de la perfection de l'espèce de la substance.

Il ne parle que de la génération naturelle

Le plus probable aussi, c'est que ces paroles concernent la génération naturelle non l'artificielle. S'il en est ainsi, l'élément serait une partie essentielle de l'existence de l'engendré et également de l'existence de ce qui est engendré de lui. Je n'entends pas par essentiel que [cet engendré] soit nécessaire pour l'existence de ce qui est composé de lui et d'autres que lui, car cela également existe pour l'élément | dans les [êtres] engendrés non essentiels, par exemple l'élément dans le corps blanc. Mais j'entends par essentiel, que le fait pour l'élément d'être une partie, est quelque chose d'essentiel pour lui. De sorte que cet élément n'existera en acte que s'il est partie de cette chose * ou bien de ce qui est pour la chose sa perfection naturelle, car il sera partie d'une substance ou d'une autre chose qui se comporte comme elle et non que l'élément existe [d'abord] sans cela, puis qu'il lui arrive de devenir une partie d'un composé [formé] de lui et d'un accident [survenant] en lui [accident], qui ne le fait pas exister ni ne perfectionne ce qui le fait exister. Alors le fait d'être | partie sera essentiel par rapport au composé et non essentiel par rapport à son essence.

Mais il faut qu'il ne se dépouille pas du fait qu'il est partie. S'il en est ainsi, le sujet devra :

1. ou bien être constitué par cette chose ou par une autre qui tient sa place, alors il y aura en lui, avant que la forme ne se réalise en lui, une autre chose qui tiendra sa place pour le constituer sans que
336 cependant [la forme] s'unisse avec cette chose, || de sorte que se

serait produit une substance à partir de l'élément et de cette chose. Quand le second s'est produit, cette substance composée s'est corrompue. C'est là une des deux suppositions ;

2. ou bien l'élément est constitué non par cette chose qui s'est produite, mais par une forme non achevée en ce qu'elle a naturellement mais qui s'est réalisée de manière à constituer la matière seulement mais sans que soit réalisé | ce qui est, par nature, une cause finale de cette forme. Alors la substance se sera réalisée sans qu'elle soit parfaite quant à la nature. Si cette perfection est pour elle une perfection par nature et que la force naturelle est le principe de mouvement vers la perfection qui est par nature, alors il en résultera nécessairement que cette chose n'existera pas selon son intégrité naturelle pendant un certain temps pendant lequel elle ne rencontrera pas d'obstacle alors qu'elle n'est pas en mouvement naturellement vers cette perfection. Par conséquent il résulte nécessairement dans cette partie que ce qui est préparé est en mouvement vers la perfection.

| Il appert donc que toutes les variétés de la génération de la substance qui sont selon ce point de vue, rentrent nécessairement dans l'une de ces deux sections. De la même façon dans toutes les variétés de ce qui est le devenir d'une chose à partir d'une autre, ce récepteur sera, dans les deux, une partie essentielle, considérée en lui-même et considéré par rapport au composé.

Objection On ne peut pas dire qu'il est possible que la puissance naturelle ne se meut pas vers sa perfection à cause d'un manque d'une aide extrinsèque ou d'un obstacle prohibant. | Exemple du premier cas : l'absence de lumière du soleil pour les graines et les semences. Exemple du second cas : les maladies consomptives.

Réponse A cela on répondra : les paroles du Premier Maître ne concernent pas ce qui nécessairement se meut en acte mais ce qui, s'il n'y a pas d'obstacle à sa nature et si les causes naturelles qui confortent naturellement sa nature existent, se mouvrait vers la perfection et serait dans la voie d'une marche progressive.

337 || Il appert donc * que les autres sections ne sont pas visées dans cet examen mais bien la section mentionnée. Bien plus, ce statut n'est pas vrai pour les autres divisions. Il est possible, en effet, d'autres cas que la génération de la substance, si nous supposons [par exemple] un sujet qui commence et ne cesse d'acquérir une disposition après une autre pour des choses accidentelles, à l'infini comme le bois, par exemple : chaque fois que tu lui donnes une figure il est disposé par cela à quelque chose d'[autre] et si sa disposition passe à l'acte, | il se dispose pour autre chose. Il en est de même pour l'âme dans la perception des intelligibles. Il semble que dans les transformations naturelles, cette intention ne soit pas empêchée.

Quant à l'objection mentionnée *, à savoir, que la génération des choses a lieu à partir des éléments et ne rentre pas dans une de ces deux divisions, sa solution ressort également de ce qui a été dit, à savoir que l'élément, à lui seul, n'est pas disposé à recevoir les formes animales et végétales, mais cette disposition se produit chez lui de la manière dont se produit le mélange. Dans le mélange il se produit | nécessairement une certaine transformation * dans quelque chose qui lui est naturel, même s'il n'est pas constituant. Alors son rapport à la forme du mélange appartient à la section qui comporte une transformation. Quand le mélange se réalise, en lui, la forme animal qu'il reçoit est un perfectionnement pour ce mélange et la nature se meut par lui vers lui. Alors son rapport à la forme de l'animalité sera le rapport de l'enfant à l'homme. C'est pourquoi la forme animale ne se corrompt pas jusqu'à devenir pur mélange comme l'enfant ne vient pas de l'homme. Mais le mélange se corrompt en vue de ce qui rend nécessaire la forme simple comme | l'eau se transforme en air. L'animal n'est donc pas un élément pour la substance des éléments mais il se transforme en eux en tant qu'ils sont simples.

Dès lors le mélange et la simplicité se succèdent dans le sujet et la simplicité ne constitue pas la substance des éléments mais elle perfectionne la nature de chacun d'eux en tant qu'elle est simple. Le feu devient feu pur selon la qualité qui se trouve en lui et qui accompagne nécessairement sa forme. De même l'eau et de même chacun des éléments.

| Donc la génération de l'animal se rattache à deux générations et chacune d'elle à un statut qui lui est approprié en ce qui concerne la nécessité de la finitude : il entre donc dans les deux divisions mentionnées.

338 || Quant à l'objection qui se présente du fait qu'il ne considère les éléments que d'après l'habitude prise de dire que la chose vient d'une autre contrairement à ce qui a lieu habituellement, il faut répondre à cette objection que les statuts des choses ne changent pas du côté des noms mais il faut que l'on ait en vue le sens. Ayons en vue [cela] et [tâchons] de connaître ce qu'il en est.

Nous dirons que | l'élément ou le sujet d'où vient la chose, s'il la précède dans le temps, possède, du point de vue de son antériorité, une propriété qu'il n'aura pas une fois la chose réalisée : c'est la disposition forte. Mais la substance ne se forme de lui qu'à cause de sa disposition à recevoir sa forme mais quand la disposition disparaît par passage à l'acte, la substance existera. Et il est impossible de dire qu'elle a été engendrée [à partir d'elle]. Mais s'il ne porte pas de nom du point de vue de la disposition mais qu'on a pris pour lui le nom qui lui appartient et qu'il a | également quand il n'est pas possible qu'une chose s'engendre de lui, alors ce nom ne sera pas celui avec la signification duquel est liée la génération.

Si du côté de la disposition il n'avait pas de nom, il ne serait pas possible de la désigner verbalement, bien que l'intention soit réalisée dans l'existence. Si l'intention qui appartient au nommé se réalise

chez un autre que le nommé *(ghayr al-musamma)*, son statut du point de vue de la signification serait le même que dans ce dernier, bien que l'absence du nom empêche que son statut au sujet du nom soit le statut de ce dernier. Si nous prenons le mot qui serait à ce nom, s'il était posé, nous pourrions alors dire | de toute chose qu'elle provient de ce qui est sa matière. Par exemple, nous pourrions dire que l'âme raisonnable vient d'une âme ignorante, disposée pour la science sauf que nous défendons d'employer l'expression « venir de » * en dehors de la génération qui a lieu dans la substance. Il ne nous est donc pas permis de dire au sujet de l'âme raisonnable qu'elle vient d'une âme disposée pour la science mais cela est permis sans aucun doute pour les substances. Et c'est d'elles que nous parlons.

Toutefois, je crois que ce jugement *(ḥukm)* * n'est pas différent dans les substances elles-mêmes et dans les substances avec leurs états.

339 || Quant à l'affirmation de celui-ci qui dit * : cela serait une génération à partir de la chose au sens de « après » ce ne serait pas quel que soit le sens que l'on donne à « après », la génération dont nous voulons parler. En effet, il faut nécessairement dans chaque génération à partir d'une chose, que l'engendré soit postérieur à ce qui lui a donné naissance. Mais ce que seulement le Premier Maître rejette et qu'il ne traite pas, c'est qu'il n'existe pas d'autre sens que la « postériorité » *(al-ba'diyya)*, comme par l'exemple qu'il donne et qu'il explique.

Mais si « provenir d'un autre » dans le sens qu'[elle] | vient après, de telle sorte qu'il lui reste de sa substance qu'elle était auparavant, ce qui est également de la substance du deuxième, ce ne serait pas au sens de « après » seulement et c'est dont nous parlions. Mais la parole de celui-là qui dit : qu'il parle de l'élément qui est par accident et non de l'élément qui est par essence, fait un sophisme parce que l'élément pour la génération n'est pas identiquement le même que l'élément constitutif, dont il est question, bien qu'il soit identiquement le même par essence. En effet, l'élément | par essence de la génération, c'est une essence accompagnant la puissance et l'élément par essence pour la substance c'est une essence accompagnant l'acte. Chacune des deux est un élément par accident pour ce dont elle n'est pas élément par essence. Lui, parle de l'élément qui est pour la génération, non de celui qui est pour la subsistance. Il n'aurait donc considéré l'élément que par accident s'il avait considéré l'élément qui est pour la génération principe de la subsistance : l'enfant n'est pas un élément pour la subsistance de l'homme, ce n'est pas de lui qu'est la « subsistance » de l'homme, mais c'est un élément de la génération de l'homme et c'est à partir de lui que se produit la génération de l'homme.

Objection | Si quelqu'un dit : le Premier Maître ne parle des principes de la substance que d'une manière absolue : pourquoi dès lors s'est-il abstenu [de parler] de l'élément qui appartient à la substance dans sa subsistance ? comme le sujet du ciel, et s'est-il limité à l'élément concernant la substance dans sa génération ?

Réponse A cela il faut répondre que l'élément de sa subsistance *(qiwāmihi)* est une de ses parties ; il est avec lui en acte. Or le [nombre] fini des choses existantes en acte dans quelque chose de fini existant en acte ne fait pas de difficulté *
340 mais pour celui qui est parvenu à apprendre cette science, || et connaît tout ce qui précède, ce qui lui fait difficulté, c'est seulement en ce qui concerne le nombre fini ou infini de causes ; à savoir est-il possible qu'il en soit ainsi dans les éléments qui sont en puissance un après l'autre, différents par la proximité et l'éloignement ?

Quant à l'autre doute au sujet de l'eau et de l'air, sa solution est facile pour celui qui connaît notre exposé sur les éléments où nous avons traité de la génération et de la corruption. Cependant ce que nous disons ici, c'est la génération d'une chose à partir d'une autre par essence, or tout changement qui est | par essence est selon une contrariété, se limitant à elle, de sorte que ce * d'où provient une [chose] *per se* se corrompt nécessairement vers elle. De même dans l'autre.

De sorte que l'ensemble des changements est limité et toute série d'eux ramène à deux extrémités l'une retournant à l'autre. Ainsi toutes les difficultés mentionnées ont été résolues.

CHAPITRE TROISIÈME

Où l'on montre que le nombre des causes finales et formelles est fini et l'on établit [l'existence] du Premier principe absolument. Affirmation décisive au sujet de la cause première absolument et de la cause première conditionnellement et où l'on montre que ce qui est cause première absolue est cause de toutes les causes

Existence de la cause finale ; le nombre des causes finales est fini

Pour ce qui est du nombre fini des causes finales, cela t'apparaît de l'endroit même où nous avons résolu les difficultés | à leur sujet. En effet, quand on établit l'existence de la cause finale, on établit [en même temps] sa finitude *(tanāhīhā)*. Et cela parce que la cause perfective, c'est celle * pour laquelle existent toutes les autres choses et, elle, n'est pas pour autre chose. Si après une cause perfective, il y en avait une autre, la première serait
341 pour la seconde et elle ne serait plus cause perfective. || Or, elle a été supposée l'être. S'il en est ainsi celui qui admet comme possible que les causes perfectives demeurent l'une après l'autre, en fait, nie [l'existence] des causes perfectives elles-mêmes et détruit la nature du bien qui est la cause perfective car le bien c'est ce qui est cherché pour lui-même et les autres choses sont cherchées à cause de lui. Or si une chose est cherchée en vue d'une autre elle serait utile non un bien réel.

On voit que si l'on affirme que les causes perfectives sont en nombre infini, on nie les causes | perfectives elles-mêmes car celui qui admet qu'après toute perfection en existe une autre, détruit l'action de l'intelligence. En effet, il est évident que l'intelligent ne fait ce qu'il fait par l'intelligence, que s'il se dirige vers un but et une fin de sorte que si l'un de nous faisait une action et qu'il n'eut pas de but raisonnable, on dirait de lui qu'il agit vainement et qu'il va à l'aventure, qu'il agit non pas en tant qu'il a une intelligence, mais en tant qu'il est animal.

S'il en est ainsi, il faut que les choses que l'homme raisonnable fait en tant que raisonnable soient déterminées ; qu'elles atteignent des fins visées pour elles-mêmes. Et si l'action raisonnable n'existe

que | pour une fin déterminée, — et cela a lieu pour l'action raisonnable non pas en tant qu'elle est action raisonnable, mais en tant qu'elle est une action par laquelle l'agent se dirige vers la fin, — alors elle est ainsi en tant qu'elle possède une fin. Par conséquent, le fait qu'elle ait une fin s'oppose à ce qu'il y ait pour toute fin une fin. Il est donc évident qu'il n'est pas vrai de dire qu'après toute fin il y en a une autre.

Quant aux actions naturelles et animales, on sait également, d'après d'autres endroits, qu'elles sont pour des fins.

Quant à la cause formelle de la chose, on comprend facilement sa finitude d'après ce qui a été dit en Logique et ce qu'on sait au sujet | du nombre fini des parties de la chose en acte selon un ordre naturel et que la forme complète de la chose est une et que la multitude par rapport à elle est par mode du général et du particulier et que le général et le particulier supposent nécessairement l'ordre naturel. Or ce qui a un ordre naturel est, on connaît sa finitude. Ces considérations sont suffisantes et nous dispensent de nous étendre davantage.

342 || Nous commencerons donc et nous dirons.

L'existant nécessaire est un numériquement

Si nous disons : un Principe premier et efficient, ou plutôt un Premier principe absolu, il faut nécessairement qu'il soit un. Mais si nous disons : une cause première matérielle ou une cause première formelle, etc., il n'est pas nécessaire qu'elle soit une comme cela est nécessaire pour le nécessairement existant. En effet, aucune d'elles n'est cause première absolument, parce que le nécessairement existant est unique et il est au rang du Principe efficient. Aussi l'Un nécessairement existant | est également principe et cause de ces premiers [principes].

Il appert de cela et de ce que nous avons précédemment expliqué que le nécessairement existant est unique numériquement et que tout ce qui n'est pas lui, si on le considère en lui-même, est possible dans son existence. Il est donc causé et l'on voit qu'il se termine, du point de vue de la causalité *, nécessairement à lui. Par conséquent toute chose, sauf l'un qui est par lui-même un et l'existant qui est par lui-même existant, tient son existence d'autrui. Il existe par lui mais en lui-même il n'est pas.

Sens du mot création

| C'est ce qui veut dire que la chose est créée, i. e. recevant l'existence d'un autre ; elle a un non-être qu'elle mérite en elle-même * absolument non pas qu'elle ne mérite le non-être par sa forme sans sa matière, ou par sa matière sans sa forme mais par sa totalité. Si sa totalité n'est pas accompagnée par la « nécessitation » *(ījāb)* de ce qui la fait exister et que l'on suppose qu'elle est séparée de lui, alors son non-être est nécessaire dans sa totalité. Par conséquent son existentialisation provient de ce qui la fait exister dans sa totalité. Dès lors il n'y a pas une partie en elle qui précède son existence par rapport à cette inten-

tion, ni sa matière ni sa forme, si elle possède une matière et une forme. | Par conséquent le tout par rapport à la Cause première est créé.

Et l'existentialisation de ce qui existe par lui n'est pas une existentialisation telle qu'elle rende absolument le non-être capable de devenir les substances des choses, mais une existentialisation qui empêche le non-être absolument dans ce qui peut accepter l'éternité. C'est cela la création absolue, et l'existentialisation absolument n'est pas une certaine existentialisation. En effet toute chose provient de cet Un *.

Innovation essentielle et innovation temporelle

Et cet un l'innove car l'innové c'est ce qui existe après n'avoir pas existé. Si cet « après » était temporel il serait précédé de l'« avant », et disparaîtrait, avec son innovation. Alors il y aurait une chose dont on dit qu'elle est « avant » l'autre et qui n'existe plus
343 maintenant. || Alors il ne pourrait exister quelque chose que s'il existe quelque chose d'autre avant lui qui disparaît quand il existe ; de sorte que l'innovation proviendrait du non-être absolu. Une telle création serait vaine ; elle n'aurait pas de sens. Mais l'« après » dont il est question ici, c'est l'« après » qui est par essence, car ce qui appartient à la chose spontanément * est antérieur à ce qui lui appartient à partir d'un autre. Si elle a d'un autre l'existence et la nécessité, elle a d'elle-même le non-être et la possibilité ; et son non-être est antérieur à son existence ; et son existence est | après son non-être d'une antériorité et d'une postériorité essentielles. Donc toute chose, sauf l'Un premier, existe après n'avoir pas existé eu égard à elle-même *(bistiḥqāq nafsihi)*.

CHAPITRE QUATRIÈME

Les premiers attributs du Principe nécessairement existant

| Il t'a été établi maintenant qu'il y a un nécessairement existant. Il avait été établi que le nécessairement existant est unique : le nécessairement existant est unique, rien ne s'y associe à lui, à son rang, aucun être sauf lui n'est nécessairement existant. Si rien d'autre que lui n'est nécessairement existant, il est le principe de la nécessité de l'existence de toute chose qu'il rend nécessaire d'une nécessité première ou par intermédiaire.

L'Existant nécessaire est premier

Si l'existence de tout ce qui n'est pas lui [provient] de son existence, il est premier.

Nous n'entendons pas par le Premier une *intention* qui s'ajouterait à la nécessité de son existence de sorte que la nécessité de son existence se multiplierait, mais nous entendons par là la considération | de sa relation à autre que lui.

Relations positives et relations négatives

Sache que lorsque nous avons dit ou plutôt lorsque nous avons établi que le nécessairement existant ne se multiplie d'aucune manière et que son essence est unicité pure et vérité pure, nous n'entendons pas par là également qu'on ne soustrait pas de lui des
344 êtres *(wujūdāt)* ni qu'il ne lui advient pas || une relation aux êtres *(wujūdāt)* existants. Cela n'est pas possible : et cela parce que de tout existant, on soustrait beaucoup d'aspects différents de l'existence et que pour tout existant il y a une espèce de relation et de rapport, surtout de celui d'où efflue tout être. Mais nous entendons par notre affirmation qu'il a une essence unique et ne se multiplie pas, qu'il est ainsi dans son essence et que le suivent des relations positives et négatives nombreuses. Ces [relations] sont des concomitants nécessaires de l'essence, causée | par l'essence [par rapport] aux [choses] existantes ne sont pas parties d'elle.

Objection

Si quelqu'un objecte : « si ces relations sont causées, elles ont également une autre relation et ainsi on remonterait à l'infini, nous lui demanderons de prendre

la peine de réfléchir à ce que nous avons établi dans le chapitre consacré à la relation dans cette Partie *(fann)* où nous avons voulu montrer que la relation est en nombre fini. Là il trouvera une solution à sa difficulté.

Il n'y a pas de distinction, dans le Premier entre la quiddité et l'existence

| Revenons [à notre propos] ; nous dirons. Le Premier n'a pas de quiddité autre que *al-anniyya* * et tu appris ce que signifie la quiddité et par quoi elle se distingue de la *anniyya* sur les points où elle en diffère, au début de notre présent exposé * nous dirons donc : le nécessairement existant * ne peut avoir de quiddité qu'accompagnerait [nécessairement] *(yulzimuhā)* l'existence nécessaire, mais nous dirons à nouveau, que le nécessairement existant peut intelliger le nécessairement existant lui-même, comme l'un peut intelliger l'un lui-même et il peut intelliger, par ce moyen, que sa quiddité est, par exemple, un homme ou une autre substance. Et c'est cet homme qui serait le nécessairement existant | de la même façon qu'on peut intelliger à propos de l'un qu'il est eau, ou air ou homme, alors qu'il est un.

Opinions des Anciens au sujet du Premier principe

Tu peux réfléchir et tu sauras alors cela d'après l'objet où il y a eu divergence : que le principe, en Physique, est un ou plusieurs. Certains ont considéré le principe comme unique, d'autres
345 comme multiple. || Parmi ceux qui l'ont considéré comme unique, certains ont considéré comme premier principe non pas l'essence de l'un mais quelque chose qui est l'un comme l'eau, l'air, le feu, etc. D'autres ont posé pour premier principe l'essence de l'un en tant qu'un, non quelque chose à quoi serait advenu l'un. Ils ont distingué donc entre une quiddité à laquelle advient l'un l'existant et l'un et l'existant en tant | qu'un et existant.

Pas de composition dans l'Existant nécessaire

Nous dirons : le nécessairement existant ne peut pas être tel qu'il comporte une composition de sorte qu'il y ait une certaine quiddité et que cette quiddité soit nécessairement existante, de sorte que cette quiddité aurait un concept autre que sa réalité. Cette intention, c'est la nécessité de l'existence. Par exemple si cette quiddité était qu'il est homme, le fait d'être homme serait autre que celui d'être nécessairement existant. Alors il faudrait nécessairement ou bien que notre affirmation * : « nécessité de l'existence » ait une réalité | ou bien qu'elle n'en ait point. Or il est impossible que cette « intentio » ne soit pas réelle alors qu'elle est le principe de toute réalité, bien plus, elle confirme toute réalité et la valide.

Si elle a une vérité et qui est autre que cette quiddité, si cette nécessité de l'existence l'oblige à dépendre de cette quiddité et qu'elle n'est pas nécessitée par un autre, alors le nécessairement existant en tant que tel existerait par quelque chose qui n'est pas lui. Alors le nécessairement existant en tant que tel et par rapport à son essence

en tant qu'il est nécessairement existant ne serait pas nécessairement existant, puisqu'il y aurait quelque chose qui le rendrait nécessaire. | Ce qui est impossible s'il est pris absolument sans être conditionné *(muqayyad)* * par l'existence pure *(ṣirf)* qui suit la quiddité. S'il est pris comme suivant la quiddité, alors bien qu'il puisse accompagner
346 cette chose, cette quiddité || n'est d'aucune manière le nécessairement existant, la nécessité de l'existence ne lui advient d'aucune manière, parce qu'elle n'est pas nécessairement existante toujours, alors que le nécessairement existant absolument l'est toujours.

Il n'en est pas ainsi de la *anniyya* si elle est prise absolument, sans être conditionné par la pure nécessité qui suit la quiddité. Il n'y a pas d'inconvénient à ce que quelqu'un dise : cet être est causé par la quiddité de ce point de vue ou par autre chose. | Cela parce que l'être peut être causé, alors que la nécessité absolue qui est par soi n'est pas causée. Il reste donc que le nécessairement existant par soi est absolu, réalisé en tant qu'il est nécessairement existant lui-même, nécessairement existant sans cette quiddité. Alors cette quiddité est adventice au nécessairement existant dont la subsistance est réalisée par lui-même *(al-mutaḥaqqiq al-qiwām)*, si cela est possible.

La quiddité du Premier Existant est identique à son existence

Le nécessairement existant est désigné *(mushār ilayhi)* par l'intelligence en lui-même *(bī dhātihi)* ; le nécessairement existant se réalise même si cette quiddité advenant n'est pas présente ; donc cette quiddité n'est pas la quiddité | que l'intelligence désigne nécessairement existante, mais la quiddité d'autre chose qui le suit. Or on avait supposé qu'elle était la quiddité de cette chose, non d'une autre chose. Cela est absurde. Il n'y a donc pas d'autre quiddité pour le nécessairement existant que le fait qu'il est nécessairement existant. Et c'est cela l'être *(al-anniyya)* *.

Tout ce qui a une quiddité est causé

Mais nous disons que si l'être et l'existence deviennent accidentels à la quiddité, il faudrait qu'ils la suivent nécessairement pour elle-même ou pour quelque chose d'extérieur. Or il est impossible que cela soit pour la quiddité elle-même car ce qui suit ne suit qu'un existant. | Alors, il faudrait qu'il y ait pour la quiddité, une existence avant la sienne. Or cela est impossible.

347 Nous disons que tout ce qui a une quiddité * autre || que la *inniyya* est causé et cela parce que tu sais que la *inniyya* et l'existence ne se comportent * pas par rapport à la quiddité qui est extrinsèque à la *inniyya* à l'instar la chose qui est constituée de sorte qu'elle serait du nombre des concomitants nécessaires. Il faudrait donc ou bien qu'elle suive nécessairement la quiddité parce qu'elle est cette quiddité, ou bien que son accompagnement nécessaire à la quiddité soit dû à une cause. Et quand nous disons « accompagnement nécessaire », nous entendons le fait de suivre l'existence. | Et un existant ne suit nécessairement qu'un existant. Si donc la *anniyya* suit la quiddité et l'accompagne nécessairement pour elle-même, alors la

anniyya aurait suivi dans son existence une existence. Or tout ce qui dans son existence suit une existence, ce qu'il suit existe par lui-même avant lui. La quiddité existerait par elle-même avant son existence (i. e. l'existence de la quiddité), ce qui est absurde.

Et l'existence lui vient de l'extérieur

Il reste que son existence lui vienne d'une cause. Par conséquent tout ce qui a une quiddité est causé. Et toutes les choses autres que le nécessairement existant ont des quiddités et ces quiddités sont celles qui en elles-mêmes sont possiblement existantes. L'existence ne leur survient que de l'extérieur.

| Le premier n'a donc pas de quiddité et de lui efflue l'existence sur les êtres ayant une quiddité. Il est l'existence pure avec condition * de nier de lui le non-existant et les autres qualifications. De plus toutes les autres choses qui ont des quiddités sont possibles, elles existent par lui. Et quand je dis qu'il est l'existence pure à condition de nier de lui toutes les additions, cela ne veut pas dire qu'il est l'existence absolue qui serait participée *(al-mushtarak fihi)*, s'il y avait un existant dont tel serait l'attribut *, cela ne serait pas l'existant pur avec condition de négation mais l'existant sans condition d'affirmation *(lā bi sharṭ al-ījāb)*. Je veux dire, au sujet du premier, qu'il est l'existant avec condition qu'il n'y ait pas d'addition de composition. | Et cet autre est l'existant sans condition d'addition. C'est pour cela que l'universel est attribué à toute chose * et celui-ci n'est pas attribué là où il y a addition. Et tout ce qui n'est pas lui, là il y a addition.

Le Premier n'a pas de genre

De même, le Premier n'a pas de genre et cela parce que le Premier n'a pas de quiddité. Or ce qui n'a pas de quiddité n'a pas de genre, car le genre est dit en réponse à la question : « qu'est-il » ? Le genre d'un certain côté est une partie *(ba'd)* de la chose. Or il a été établi que le
348 Premier n'est pas composé. || De plus l'intention du genre est ou bien nécessairement existante alors elle ne s'arrêtera que lorsqu'il y aura une différence spécifique. Ou bien elle n'est pas nécessairement existante et elle est constituante du nécessairement existant : alors celui-ci serait constitué par ce qui n'est pas nécessairement existant. Ce qui est absurde. Par conséquent l'Un n'a pas de genre.

Le Premier n'a pas de différence spécifique

| Et c'est pourquoi le Premier n'a pas de différence spécifique. S'il n'a pas de genre ni différence spécifique, il n'a donc pas de définition, il n'y a pas de démonstration à son égard parce qu'il n'a pas de cause. De même il n'a pas de pourquoi ; tu sauras qu'il n'y a pas de pourquoi *(limayya)* à son action.

Le Premier n'est pas substance

Quelqu'un objectera : vous avez pris garde de ne pas appliquer au Premier le nom de substance mais vous ne vous êtes pas gardé de lui en appliquer la signification. Et cela parce qu'il existe non dans un sujet. Or cette intention est la substance que vous avez considérée comme genre pour Lui.

A cela nous répondrons : ce n'est pas là l'intention de la substance que nous avons considérée comme genre. La signification de cela c'est : la chose qui a une quiddité stable | dont l'existence n'est pas dans un sujet comme un corps ou une âme. La preuve que si l'on ne donne pas à la substance ce sens, elle ne sera pas genre du tout, c'est que ce qui est signifié par le mot « existant » n'exige pas qu'il soit genre, et la négation qui lui est ajoutée n'ajoute à l'existence qu'un rapport de séparation *(mubāyana)*. Et ce sens ne dit pas affirmation de quelque chose de réalisé après l'existence ; il ne signifie pas non plus une chose en elle-même mais par rapport [à autre chose] seulement. Aussi l'intention affirmative qui se dit de l'existant non dans un sujet qui peut appartenir à une certaine essence, c'est seulement l'existant. Et après lui, il y a quelque chose de négatif et de relatif, extrinsèque à la *huwiyya* qui appartient à la chose.

Cette intention prise de ce point de vue, n'est pas un genre. Tu as appris cela en Logique, d'une science précise. Et tu as appris en Logique également que si nous disons par exemple : « Tout A » nous entendons toute chose qualifiée comme étant « A » même si elle avait une réalité autre que l'essence de A (litt. : que *l'Aéité*). De même quand nous disons, dans la définition de la substance que c'est l'existant non
349 dans un sujet, || cela signifie que c'est la chose de laquelle on dit qu'elle existe non dans un sujet, en ce sens que « existant non dans un sujet » lui est attribué ; et elle a, en elle-même une quiddité comme l'homme, la pierre et l'arbre.

C'est de cette manière qu'il faut se représenter la substance pour qu'elle soit un genre. Et la preuve qu'il y a une différence entre les deux choses et que le genre est l'un des deux à l'exclusion de l'autre, c'est que tu dis d'un individu homme dont tu ignores l'existence, qu'il est nécessairement celui dont l'existence | est de n'être pas dans un sujet. Tu ne dis pas [cependant] que, nécessairement, il existe maintenant non dans un sujet. Nous nous sommes étendus, à ce qu'il semble, plus qu'il ne fallait pour expliquer cela là où nous en avons parlé en Logique.

Chapitre cinquième

Confirmation et répétition de ce qui a été dit au sujet de l'unicité du nécessairement existant | et de l'ensemble de ses attributs négatifs par mode de conclusion

L'un est unique

Il convient que nous réaffirmions que la réalité *(ḥaqīqa)* du Premier existe pour le premier à l'exclusion de tout autre. En effet, l'Un en tant qu'il est nécessairement existant, est ce par quoi il est lui-même, et il est son essence. Son *intention* est soit limitée à lui à cause de cette *intention* même, soit pour une [autre] cause. Par exemple si la chose nécessairement existante était elle-même « cet homme », alors nécessairement ou bien elle serait telle à cause de l'humanité, et parce qu'elle est homme, ou bien non. | Si parce qu'elle est homme, elle est celui-ci, alors l'humanité exigerait qu'elle soit cela seulement. Mais si l'humanité se trouvait dans un autre que lui, elle ne demanderait pas qu'il soit celui-ci, mais n'est devenue la chose telle que par autre chose que l'humanité.

Il en est de même pour la réalité du nécessairement existant : si elle a par elle-même d'être ce déterminé, il est impossible que cette réalité soit pour un autre que lui, alors cette réalité sera seulement
350 celle-ci. || Mais si cette intention se réalise pour ce déterminé non pas de par lui-même mais par autrui et qu'il n'est identiquement ce qu'il est que parce qu'il est ce déterminé, alors son existence particulière est acquise d'un autre et il ne serait pas le nécessairement existant. Ce qui est absurde.

Par conséquent la réalité du nécessairement existant est pour l'un seulement.

Comment d'ailleurs la quiddité qui est dépourvue de matière appartiendrait-elle à deux essences alors que les deux choses ne sont deux qu'à cause de « l'intention » ou à cause du sujet de l'intention | ou à cause du situs ou du lieu ou à cause du moment ou du temps, en bref pour une cause [donnée] Parce que si deux [êtres] ne diffèrent pas par l'intention, ils ne pourront différer que par quelque chose d'advenant à l'intention qui les accompagne ; et tout ce qui n'a pas

d'existence que l'existence d'une intention et qui ne dépend pas d'une cause extérieure ou d'un état extérieur, par quoi se différenciera-t-il de ce qui lui ressemble ? Il n'aura donc pas de participant à son intention. Par conséquent, le Premier n'a pas d'égal *(nidd)*.

La nécessité de l'existence n'est pas partagée

Également nous disons que la nécessité de l'existence ne peut pas être une intention partagée par plusieurs | de quelque manière que ce soit, ni en ayant en commun les réalités et les espèces ni en les ayant diversement. En premier lieu, c'est que la nécessité de l'existence n'a pas de quiddité qui l'accompagne autre que la nécessité de l'existence ; aussi il ne peut y avoir pour la réalité de la nécessité de l'existence de diversité après la nécessité de l'existence.

Également, il faut que ce par quoi les unités *(āḥād)* du nécessairement existant diffèrent après l'accord dans la nécessité de l'existence, soit ou bien des choses existantes dans chacun de ceux qui l'ont en commun, par lesquelles son compagnon se diversifie de lui, | ou bien n'existant dans aucune des unités, ou existant pour certaines, et dans les autres il n'y a que leur privation *(illā 'adamuhā)*. Si elles n'existent pas et qu'il n'y a rien par quoi il y a la diversité après la convenance, il n'y aura pas de diversité entre les deux [groupes] dans les réalités. Elles [i. e. les unités] seront donc les mêmes réalités. Or nous avons dit que leurs réalités étaient diverses après avoir été communes.

Si elles n'existent pas dans certains et existent dans d'autres, par
351 exemple que l'un des deux || diffère de l'autre en ce qu'il a la réalité de la nécessité de l'existence et [en plus] une chose qui soit la condition de la différence et que l'autre a la réalité de la nécessité de l'existence avec la privation de la condition qui se trouve dans le premier : il ne se distinguerait de lui que par cette privation seulement, et il n'y aurait pas d'autre chose que cette privation par laquelle il se distinguerait de l'autre. Alors il appartiendra à la nécessité de l'existence, par la réalité qu'il a, d'exister avec l'absence de condition qui le suit. Or la privation n'a pas d'intention | réalisée dans les choses, autrement il y aurait dans une même choses des « intentions » en [nombre] infini. En effet, il y a en elle une diversité de choses sans fin.

Il faut donc ou bien que la nécessité de l'existence soit réalisée dans le second sans l'addition qui lui appartient ou qu'elle ne le soit pas. Si elle ne l'est pas, alors il n'aura pas sans [cette addition] de nécessité d'existence et elle sera une condition dans la nécessité de l'existence dans l'autre également. Si elle l'est, alors l'addition serait également superflue et ne serait pas une condition de la nécessité | de l'existence. De plus, il serait composé. Or le nécessairement existant n'est pas composé.

Et si pour chacun d'eux, il y a ce qui le différencie de l'autre, alors cela exige la composition dans chacun des deux. Ensuite il faut également ou bien que la nécessité de l'existence soit achevée en nécessité de l'existence sans aucune addition ou bien cela est une condition pour lui pour qu'il s'achève. S'il s'achève [sans condition], la nécessité de

l'existence ne comportera pas de diversité par essence : la diversité ne [viendra] que des accidents qui le suivraient. Or l'existence s'est constituée en nécessaire sans recourir, | pour sa subsistance, à ces conséquents *(lawāḥiq)*.

S'il ne s'est pas achevé, il faudra ou bien qu'il ne puisse pas s'achever sans elles pour qu'il ait la réalité de la nécessité de l'existence ; ou bien que la nécessité de l'existence soit une intention réalisée en elle-même, de sorte que ni ces deux ni aucun d'eux n'entre dans son identité en tant qu'il est nécessairement existant, mais il faut qu'il
352 ait l'existence (litt. : *ḥāṣil al-wujūd)* || par l'un d'eux par exemple comme la matière : bien qu'elle ait sa substantialité dans la définition de son « hyléité », cependant son existence en acte a lieu par telle ou telle forme. De même la couleur : bien que la différence du noir ne la constitue pas en tant qu'elle est couleur, ni la différence du blanc, cependant chacune d'elles est comme une cause pour elle pour qu'elle existe en acte et se réalise. Et aucune d'elles n'est de soi *(bi'aynihi)*, déterminément pour cela une cause, mais n'importe laquelle des deux, | celle-ci dans un cas, celle-là dans un autre.

Si la chose est selon ce qu'exige *('ala muqtaḍa)* le premier cas et que chacune d'elles entre dans la constitution *(taqwīm)* de la nécessité de l'existence et [soit] une de ses conditions, alors là où il y a nécessité de l'existence, il faut qu'elles soient avec elle. Et si c'est selon le second significat, alors le nécessairement existant aura besoin d'autre chose qui l'existentialise. Alors le nécessairement existant, après qu'on ait affirmé d'elle l' intentio » du nécessairement existant, aura besoin de quelque chose d'autre | qui la fasse exister. Ce qui est impossible.

Quant à la couleur et à la matière, là les choses ne se passent pas ainsi pour elles, car la matière en tant que matière est une chose et la couleur en tant que couleur est une chose et en tant qu'elles existent c'est une chose. Aussi ce qui correspond à la couleur là-bas est, ici, la nécessité de l'existence. Et le correspondant des différences de la noirceur et de la blancheur là-bas, c'est ce qui est approprié ici à chacun des deux supposés. Et de même que chacune des deux différences du noir et du blanc n'a pas à intervenir | dans l'établissement de la coloréité [pour la couleur], de même il faut que la propriété de chacun de ces deux supposés n'intervienne pas dans l'établissement de la nécessité de l'existence.

353 || Mais là-bas, il y avait intervention de deux différences pour que la couleur existe, i. e. que la couleur soit devenue quelque chose autre que la couleur et s'ajoutant au fait qu'il est couleur. Ici cela n'est pas possible, parce que la nécessité de l'existence a une existence établie, c'est l'établissement *(taqrīr)* de l'existence. Bien plus, l'existence est une condition de l'établissement de la quiddité du nécessairement existant ou bien, c'est lui-même avec la privation ou l'empêchement de la destruction.

| Mais pour la couleur, l'existence est un conséquent *(lāḥiq)* qui suit une quiddité qui est la couleur. Alors la quiddité [qui] est par

elle-même couleur sera réellement *('aynan)* existante par l'existence. Si le propre n'était pas cause de l'établissement de la quiddité de la nécessité de l'existence, bien plus pour qu'elle acquière l'existence et si l'existence était quelque chose d'extrinsèque à cette quiddité comme elle est extrinsèque à la quiddité de la couleur, il en serait alors de même que pour les autres choses générales, différenciées par des différences et, plus généralement qui sont divisées par des intentions diverses.

Mais l'existence doit être acquise pour que | sa nécessité existe. De sorte que le propre serait tel qu'on devrait avoir besoin de lui là où on s'en était passé. Ce qui est absurde, impossible. Mais l'existence n'est pas pour la nécessité quelque chose d'autre dont elle aurait besoin comme la couleur a une autre existence. En bref, comment une chose extrinsèque à la nécessité de l'existence pourrait-elle être condition de la nécessité de l'existence ? Et avec cela comment l'essence *(ḥaqīqa)* de la nécessité de l'existence dépendrait-elle de quelque chose qui la nécessiterait ? Alors la nécessité de l'existence serait en elle-même la possibilité de l'existence.

Résumé récapitulatif

354 || Récapitulons et disons *, en bref, que les différences et ce qui leur ressemble, ne réalisent pas la réalité de l'intention de genre en tant que tel mais quelque fois elles sont une cause pour faire exister l'essence *. En effet, le rationnel n'est pas une condition de laquelle dépend l'animal pour qu'il ait «« l'intentio » d'animal et sa réalité, mais pour qu'il soit un existant déterminé. Et si le concept commun était le nécessairement existant lui-même et qu'on aurait besoin de la différence pour | que le nécessairement existant existât, alors ce qui est comme la différence rentrerait dans la quiddité de ce qui est comme le genre, et dans tout cela, il est manifeste que la diversité n'est pas due à une différence spécifique. Et l'état où tombe une diversité * non spécifique dans tout cela est manifeste.

Il est donc clair que la nécessité de l'existence n'est pas partagée. Le Premier n'a pas donc d'associé. Et étant donné qu'Il est exempt de toute matière et de ses attaches et de corruption, et les deux sont la condition de ce qui tombe sous la contrariété, alors le Premier n'a pas de contraire.

Il appert donc que le Premier n'a pas de genre, ni de quiddité, ni de qualité ni de quantité | ni d'ubi ni de quando ni de pareil, ni d'associé ni de contraire, — qu'Il soit exalté et glorifié, qu'il n'a pas de définition qu'il n'est pas l'objet de démonstration, mais Il est la preuve de toute chose ; et il n'y a à son sujet que des signes *(dalā'il)* évidents.

Quand tu établis [son existence], il n'est décrit après la anniyya qu'en niant de lui les similitudes et en affirmant que toutes les relations [se réfèrent] à lui car toute chose vient de lui, et lui-même ne participe à ce qui vient de lui. Il est le Principe de toute chose et lui n'est aucune des choses qui viennent après lui.

355 CHAPITRE SIXIÈME

**Qu'Il est parfait bien plus, au-dessus du parfait ;
Bonté et « donnant » *(mufîdun)* à toute chose [venant] après lui ;
qu'Il est vérité ; qu'il est Intelligence pure, et Il intellige toute chose.
Comment cela se fait-il ; comment Il se connaît
et comment Il connaît | les universaux et comment Il connaît
les particuliers et de quelle façon
il n'est pas permis de dire qu'il les appréhende**

L'Existant nécessaire est parfait

Dès lors le nécessairement existant a une existence parfaite parce que rien de ce qui appartient à son existence et aux perfections de son existence ne lui manque et rien du genre de son existence, qui soit en dehors de son existence, n'existe pour un autre que Lui, comme cela a lieu pour [tout] autre que lui, comme, par exemple, l'homme : beaucoup de perfections de son existence lui manquent et également son humanité se trouve en d'autres que lui. Mais le nécessairement existant est au-dessus de sa perfection, car il n'a pas seulement l'existence qu'il a mais toute | existence déborde de son existence et lui appartient, émane de lui.

L'Existant nécessaire est le Bien pur

Le Nécessairement existant par essence est le bien pur.

D'une manière générale, le bien c'est ce que désirent toutes choses. Et ce que désirent toutes choses, c'est l'existence ou la perfection de l'existence du point de vue de l'existence. La non-existence en tant que non-existence on ne la désire pas, mais en tant que la suit une existence ou une perfection de l'existence. En réalité ce qui est désiré alors *, c'est l'existence. L'existence est le bien pur et perfection pure. | Le bien est, d'une manière générale, ce que désire toute chose dans son domaine et ce par quoi s'achève son existence. Le mal n'a pas d'essence mais il est ou privation de substance ou absence de convenance *(ṣalāḥ)* à l'état de la substance.
356 L'existence est donc bonté et la perfection de l'existence || est la bonté de l'existence.

L'existence qui n'est pas accompagnée de non-existence, ni absence de substance ni absence de quelque chose de la substance, mais qui est toujours en acte est Bien pur. Ce qui de soi est possiblement existant n'est pas bien pur, parce que de soi son essence de soi n'exige pas nécessairement l'existence de soi. Son essence dès lors est susceptible de non-existence, et ce qui est susceptible de non-existence d'une certaine manière n'est pas, à tous points de vue, exempt de mal et de déficience.

Par conséquent, il n'y a à être bonté pure que le nécessairement existant | par soi.

On peut également appeler bien ce qui donne aux choses leurs perfections et leurs biens. Or on a vu que le nécessairement existant doit, de par son essence, donner toute existence et toute perfection d'existence. De ce point de vue, il est bien également, auquel ne se mêle ni déficience ni mal. Tout nécessairement existant est vrai parce que la vérité de toute chose c'est l'appropriation *(khuṣuṣiyya)* de son existence qui lui est assurée *(yuthbath lah)*. Il n'y a donc rien de plus vrai que le nécessairement existant.

| On appelle également vrai ce dont la croyance en son existence est véridique. Il n'y a rien qui mérite davantage cette vérité que ce dont à propos de quoi la croyance en son existence est véridique, et qui est toujours avec sa véracité, et avec sa pérennité par lui-même non par un autre que Lui. Quant aux autres choses, leurs quiddités, comme tu le sais, ne méritent pas l'existence, mais en elles-mêmes, et en faisant abstraction de leur relation au nécessairement existant, elles méritent la non-existence. C'est pourquoi elles sont toutes, en elles-mêmes, vaines, et par lui vraies, et par rapport à l'aspect qui le suit, réalisées. Et « c'est pourquoi toute chose disparaît sauf le visage (de Dieu ») *. Il mérite donc le plus d'être | vrai.

L'Existant nécessaire est Intelligence pure

Le nécessairement existant est intelligence pure parce qu'Il est une essence séparée de la matière de toute manière.

Or tu sais que la raison qui empêche une chose d'être intelligée, c'est la matière et ses attaches (appendicia - *'alā 'iqiha*), non son existence. Quant à l'existence formelle, c'est l'existence intelligible *, l'existence qui, si elle se trouve dans une chose, lui permet d'être intelligée. Et ce qui peut la recevoir, c'est l'intelligence en puissance. Ce qui la reçoit après la puissance, c'est l'intellect en acte * par mode de
357 la perfection *. Et celui || qui est pour lui son essence est Intelligence par soi et de même il est intelligible pur parce que ce qui empêche une chose d'être intelligible, c'est d'être dans la matière et ses attaches. Et c'est ce [qui] l'empêche d'être intellect *.

Ce qui est libre de matière est intelligé par soi

Tu as [déjà] vu cela. Ce qui est libre de matière et de ses attaches, qui est réalisé *(mutaḥaqqiq)* dans l'existence séparée, est intelligible par soi. Parce qu'il est intellect par soi, il est également intelligible par soi Il intellige donc son essence. Son

essence est donc intellect, intelligent | et intelligé. Ce n'est pas à dire qu'il y ait là des choses multiples. En effet, en tant qu'il est identité pure, il est intelligence. En tant qu'on considère en lui que son identité pure est pour lui-même, il est intelligible par soi, et en tant qu'on considère que son essence pour lui est une identité*(huwiyya)* pure, il s'intellige lui-même. En effet, l'intelligible c'est ce qui est la quiddité pure de quelque chose. L'intelligent, c'est ce qui possède une quiddité pure de quelque chose.

Mais il n'y a pas comme condition pour cette chose qu'elle soit elle-même ou autre qu'elle-même, mais une chose absolument. Et la chose absolue est plus générale que lui-même ou autre. | Dès lors le Premier en tant que tu considères qu'il a la quiddité pure d'une chose est intelligent, et en tant que tu considères que sa quiddité pure est celle d'une chose, il est intelligé. Et cette chose, c'est son essence. Il est intelligent en tant qu'il a la quiddité pure d'une chose qui est son essence. Il est intelligé en tant que sa quiddité pure est la quiddité d'une chose qui est son essence.

Et quiconque réfléchit un peu, sait que l'intelligent suppose quelque chose d'intelligible, et cette exigence | n'implique pas que cette chose soit un autre ou lui-même. Mais si ce qui est en mouvement exige un moteur, cette exigence même ne nécessite pas qu'il soit autre chose ou lui-même. Mais un autre genre de recherche exige cela. On a vu qu'il est impossible que ce qui est en mouvement soit ce qui meut. Et c'est pourquoi un grand nombre de personnes ne se sont pas défendu d'imaginer qu'il y avait parmi les choses quelque chose qui se mouvait à partir d'elle-même jusqu'à ce que une preuve de son impossibilité fut établie. La représentation même du moteur et du mû n'exigeait pas cela, car le mû exige qu'il ait un moteur « absolu », sans condition qu'il soit lui ou un autre. Et le moteur exige qu'il y ait pour lui un mû par lui, sans condition qu'il soit lui ou un autre.

358 || De même [dans] les relatifs, la définition de leur dualité [se fait par rapport] à quelque chose non pour le propre rapport et la relation supposés dans l'esprit. Nous savons d'une science certaine que nous avons une puissance par laquelle nous intelligeons les choses. Alors ou bien la puissance par laquelle nous intelligeons cette puissance, est cette puissance même et alors elle s'intellige elle-même ou bien une autre puissance l'intellige. Nous aurions alors deux puissances * : une par laquelle nous intelligeons les choses et une par laquelle nous intelligeons cette puissance. Et alors il y aurait processus | à l'infini. Il y aurait en nous des puissances [en nombre] infini, en acte, qui intelligent les choses.

Il est donc clair que le fait même que la chose est intelligée n'exige pas qu'elle soit intelligée par quelque chose qui soit autre [qu'elle-même]. De là il ressort que le fait qu'il y ait un intelligent n'implique pas qu'il intellige quelque chose d'autre [que lui-même]. Mais tout ce qui a une quiddité pure est intelligent. Et toute quiddité pure, qu'elle soit la sienne ou celle d'un autre, est intelligible, car cette quiddité est par elle-même intelligence et par elle-même également intelligible pour toute quiddité pure, qu'elle soit séparée d'elle ou non.

| Tu as compris que le fait d'être intelligé et intelligent n'implique pas qu'il [i. e. celui qui intellige) soit deux sans l'essence ni même du point de vue de la considération car la réalisation * des deux choses n'est que la considération qu'il y a une quiddité dépouillée pour son essence et qu'il est une quiddité dépouillée dont son essence est à elle. Il y a là une postérité et une antériorité dans l'ordre des concepts *(ma'ānī)*. Le but atteint est une même chose sans division. Il est donc clair que le fait d'être intelligent et intelligé n'implique pas qu'il y ait en lui de multiplicité.

Il n'est pas possible que l'Existant nécessaire intellige les choses à partir d'elles-mêmes

Il n'est pas possible que le nécessairement existant intellige les choses à partir des choses [elles-mêmes]. Sinon son essence ou bien serait constituée | par ce qu'il intellige et alors sa constitution aurait lieu par les choses * ou bien elle intelligerait *per accidens* et elle ne serait plus le nécessairement existant à tous les points de vue. Ce qui est impossible. Et il arriverait que s'il n'y avait pas de choses du dehors, il ne serait, lui d'aucune façon *(lam yakun bi ḥāl)*. De sorte qu'il y aurait un certain état *(ḥāl)* qui ne dériverait pas d'une façon nécessaire de son essence mais d'un autre que lui. Quelqu'un d'autre aurait une influence sur lui. Or les principes établis précédemment détruisent
359 cela || et ce qui y ressemble.

De plus, parce qu'il est le principe de toute existence, il intellige de son essence ce dont il est le principe. Or il est le principe des existants complets selon leur réalité *(bi-'aynihā)* et des existants générables et corruptibles selon leurs espèces, premièrement et par l'intermédiaire de cela de leur individualité. D'un autre côté il ne peut pas intelliger ces êtres changeants avec leur changement en tant que changeants, d'une intellection temporelle et individuée, mais selon un autre mode que nous montrerons. Car il n'est pas possible que * tantôt il intellige d'une intellection temporelle d'eux | qu'ils existent non-existantes, tantôt il intellige, d'une intellection temporelle d'eux qu'ils sont non-existants de sorte que chacun de ces deux cas aurait une forme intelligible distincte sans qu'aucune ne demeure avec l'autre. Le nécessairement existant aurait dès lors une essence changeante.

De plus les [êtres] corruptibles s'ils sont intelligés par [l'intermédiaire] de la quiddité dépouillée et de ses concomitants non individués, ils ne seront pas intelligés en tant que corruptibles. Si par contre ils sont perçus en tant que joints à une matière et à des accidents matériels, au temps, à la composition et à l'individuation, ils ne seront plus intelligés mais sentis ou imaginés. | Or nous avons montré dans d'autres livres que toute forme sensible et toute forme imaginative, nous ne la percevons qu'en tant qu'elle est sentie ou imaginée au moyen d'un organe divisible.

Et comme affirmer beaucoup d'actions du nécessairement existant est une imperfecton pour lui, de même affirmer beaucoup d'intel-

lections. Bien plus, le nécessairement existant n'intellige toute chose que selon un mode universel, et malgré cela rien de ce qui est particulier ne lui échappe : pas le poids d'un atome dans les cieux ou sur la terre ne lui échappe. C'est là une de ces merveilles qui demande pour être comprise une intelligence pénétrante.

Le Premier connaît les causes et leurs applications

| Quant à la manière dont il le fait [elle consiste en ceci] : quand il intellige lui-même et qu'il intellige qu'il est le principe de tout existant, il intellige les premiers existants [qui proviennent] de lui et ce qui s'engendre d'eux. Rien de ce qui se produit n'existe qui ne devienne nécessaire d'une certain manière à cause de lui. Nous avons déjà montré cela. De sorte que ces causes en arrivent par leur
360 rencontre mutuelle à donner || lieu aux choses singulières qui viennent d'elles.

Le Premier connaît les causes et leurs applications *(muṭābaqātahā)*. Il serait par suite nécessairement ce qui en résulte, les temps qui les séparent, et les retours qu'ils ont, car il est impossible qu'il connaisse celles-là sans qu'il connaisse celles-ci. Il saisit donc les choses singulières en tant qu'elles sont universelles. Je veux dire, en tant qu'elles ont des attributs. Si elles sont appropriées à un individu c'est par relation à un temps singulier et un état singulier.

|Si cet état était pris avec ses attributs, il serait également au même niveau. Mais parce qu'il est rapporté à des principes dont chacun a son espèce dans l'individu, aussi l'attribue-t-on à des choses individuelles. Mais nous avons dit qu'à partir de cette attribution on peut donner des choses singulières une définition *(rasm)* et une description *(waṣf)* qui lui appartiennent exclusivement. Si cet individu est de ceux qui auprès de l'intelligence sont également individuels, l'intelligence peut le décrire. C'est le cas pour l'individu qui est seul de son espèce sans pareil comme le soleil ou Jupiter. Mais si l'espèce s'étend à des individus, | l'intelligence ne peut pas définir cette chose jusqu'à ce qu'on la désigne premièrement selon ce que tu sais. Reprenons notre discours.

Connaissance universelle du particulier

Nous disons : comme tu connais les mouvements de tous les corps célestes, tu connais toute éclipse et toute conjonction ou séparation existant en lui-même particulièrement en les connaissant cependant de manière universelle car tu dis, au sujet d'une éclipse donnée, que c'est une éclipse qui a lieu après le temps du mouvement de tel [astre], dans telle position au nord (dimidialis), de telle manière que la lune, se séparant de lui et venant en opposition de tel [astre] et qu'elle sera par rapport à une éclipse antérieure ou postérieure en un tel laps de temps et de la même façon | pour les deux autres éclipses, de sorte que tu ne peux supposer qu'il y ait aucun accident de ces éclipses que tu ne connaisses. Mais tu le connais universellement parce que cette « intentio » peut être attribuée à de nombreuses autres éclipses dont la disposition de chacune est la même que celle-

là. Mais tu sais par une démonstration que cette éclipse ne peut être
361 qu'une || *in concreto.* Cela n'exclut pas l'universalité si tu te rappelles ce que nous avons dit précédemment.

Cependant, avec tout cela, il se peut que tu ne puissses juger de l'existence de cette éclipse à cet instant ou sa non-existence que si tu connais les particularité des mouvements par perception sensible et que tu saches le temps qui sépare cet objet perçu et cette éclipse. Et cela n'est pas la même connaissance que tu as en [sachant] que parmi les mouvements, il y a un mouvement particulier ayant les propriétés que tu as observées et qu'il y a entre lui et la deuxième éclipse particulière tel [laps de temps]. Cela, tu peux le savoir selon cette manière de connaître, sans que tu le saches au moment où l'on doute si elle existe. Mais il faut que tu aies acquis par perception sensible *(mushāhada)* quelque chose de sensible *(mushār ilayhi)* de « désigné » pour que tu connaisses l'état de cette éclipse.

Si quelqu'un s'oppose à ce qu'on appelle cela une connaissance du particulier du point de vue universel, il n'y a pas à discuter avec lui, car notre intention en ce moment est autre : nous voulons, en effet, faire savoir comment les choses particulières sont connues et perçues d'une science et d'une perception qui portent un changement | chez celui qui connaît et comment il connaît et perçoit d'une science qui ne provoque aucun changement chez le connaissant. Si tu connais ce qui concerne les éclipses comme tu existes, toi, ou si tu existais éternellement, tu aurais une science non de l'éclipse absolument mais de toute éclipse existante et l'existence de cette éclipse ou sa non-existence ne changerait rien en toi : dans les deux cas ta science serait la même, à savoir qu'une éclipse existe ayant telles propriétés, après telle éclipse ou après la présence du soleil, dans le Bélier, en tel moment et qu'après cela, il y aura telle chose | et après telle autre. Et cette intellection * de ta part serait vraie avant cette éclipse, avec elle et après elle.

Mais si tu fais entrer le temps en cela et que, par suite, tu connaisses à un moment donné que cette éclipse n'existe pas puis que tu saches à un autre moment, qu'elle existe, cette science que tu as ne demeure pas quand l'éclipse a lieu * mais il se produit une autre science, et il y aura en toi le changement dont nous avons fait mention il ne sera pas possible que tu sois au moment où [l'éclipse]
362 disparaît comme tu l'étais || avant la disparition. Et cela parce que tu es temporel * et [tributaire] de l'instant *(ānī)*. Mais le Premier, qui n'est pas soumis au temps et à son statut, est loin de porter un jugement en tel ou tel temps en tant qu'elle [i. e. l'éclipse] y est en tant que ce serait de sa part un nouveau jugement ou une nouvelle connaissance.

Sache que tu n'arrivais à saisir les éclipses particulières que parce que tu connaissais exhaustivement | toutes ses causes et que tu connaissais tout ce qu'il y a dans le ciel. Et si cette connaissance embrasse toutes les causes des choses et de leur existence, elle passe d'elles à tous les effets. Nous allons reprendre cela dès le début en y

ajoutant des explications. Tu sauras alors comment Il connaît ce qui est caché *(al-ghayb)*. Tu sauras à partir de là comment le Premier, par son essence, connaît toutes choses et cela parce qu'Il est principe de toutes choses et cela parce qu'Il est principe de toutes choses et qu'Il connaît les choses immédiatement * *(min ḥālihā)*, car Il est le Principe d'une chose ou de plusieurs choses, dont l'état et leurs mouvements sont tels et [connaît] ce qui résulte d'elles est tel jusqu'au [dernier] détail *, et cela selon l'ordre qui accompagne nécessairement ces détails, et leurs relations causales * | *('ala l-ta'diya wal-ta'diya)*. Ces choses deviennent alors les clefs des choses cachées que nul ne connaît excepté lui : Dieu connaît mieux ce qui est caché. Il est celui qui connaît ce qui est caché et ce qui est visible, et il est le Puissant et le Sage *.

Chapitre septième

Du rapport qu'Il [soutient] avec les intelligibles *. Où l'on montre que ses attributs positifs et négatifs n'entraînent pas | dans son essence de multiplicité et qu'Il a la splendeur suprême et la gloire infinie. De l'étude distinctive de l'état la délectation intellectuelle

Dieu intellige les choses en une fois

Ensuite il faut que tu saches que si l'on dit du Premier qu'Il est intelligence, on le dit selon le sens simple que tu as connu dans le Livre de l'âme, et qu'il n'y a pas en lui de diversité de formes ordonnées, différentes comme cela a lieu dans l'âme, selon le sens
363 || indiqué dans le Livre de l'âme. C'est pourquoi Il intellige les choses en une seule fois sans qu'Il se multiplie par elles dans sa substance ou qu'elles se forment dans la réalité de son essence par leurs formes, mais leurs formes effluent de lui intelligées. Aussi est-il plus apte à être intelligence que ces formes qui effluent de son intelligibilité. Et parce qu'il intellige son essence et qu'Il est principe de toutes choses, il intellige alors, de par son essence, toutes choses.

En intelligeant son essence les choses existent

| Sache que l'« intentio » intelligée peut se prendre de la chose existante, comme il arrive que nous prenions, nous, du ciel, par l'observation et le sens, sa forme intelligible. La forme intelligée peut ne pas être prise de l'existence mais inversement. Par exemple, quand nous intelligeons une forme artificielle que nous inventons, [de sorte] que cette forme intelligée meuve nos membres pour que nous la réalisions : Ce n'est pas qu'elle existe d'abord, puis nous l'intelligeons, mais nous l'intelligeons et alors elle existe. Le rapport des tout à l'Intelligence première nécessairement existante est cela : Il intellige son essence et ce que fait nécessairement exister son essence.

Il connaît par son essence le bien dans le tout

| Il connaît par son essence comment se trouve le bien dans le tout. La forme des êtres existants suit sa forme intelligée selon l'ordre intelligé chez lui ; non pas qu'elle suive comme la lumière suit

ce qui est lumineux et la caléfaction ce qui est chaud, mais qu'il connaît le mode de l'ordre du bien dans l'existence et qu'il vient de lui et il sait que de cette science efflue l'existence selon l'arrangement *(tartīb)* qu'il intellige comme bien et comme ordre.

L'ordre du bien est aimé par lui « per accidens »

Il aime son essence qui est le principe de tout ordre et qui est bien en tant que telle. Alors l'ordre du bien | aimé de lui « per accidens », mais il ne se meut pas vers cela selon un désir, car il ne pâtit d'aucune manière, il ne désire rien et ne recherche rien. C'est là sa volonté qui est exempte d'imperfection qu'attire un désir et de trouble dans la visée d'un but.

Son intellection de son essence est la cause de son intellection de ce qui est après son essence

364 || Que l'on ne croie pas que s'il y avait, pour les intelligibles, chez lui des formes et une multitude, la multiplicité des formes qu'il intelligerait serait partie de son essence. Comment pourrait-il en être ainsi, alors qu'elles sont après son essence ? En effet, l'intellection de son essence est son essence et d'elle il intellige tout ce qui après Lui. L'intellection de son essence est la cause de son intellection de ce qui est après son essence. Son intellection de ce qui est après son essence est l'effet de son intellection de son essence. Mais les intelligibles et les formes qu'Il a après son essence ne sont intelligés que selon le mode des intelligibles intellectuels et non des intelligibles psychiques *.

| Il n'a à leur égard que la relation du Principe d'où ils viennent non en qui ils sont. Bien plus, ce sont des relations selon un ordre, les unes avant les autres, bien qu'elles soient ensemble sans antériorité ou postérité temporelle. De sorte qu'il n'y a pas transport dans les intelligibles.

Que l'on ne croie pas que la relation intellectuelle que [soutient le Principe] avec eux soit une relation selon ce qu'ils sont. A ce compte là tout principe serait une forme dans une matière, [forme] à qui il appartiendrait d'être intelligé, selon une « certaine économie » *(tadbīr)*, — abstraction ou autre chose —, qui serait lui un intellect en acte. Mais cette relation [de lui] à eux a lieu en tant qu'ils sont dans l'état d'intelligés. Si cela avait lieu en tant qu'ils existent | « in re », il n'intelligerait que ce qui se trouve à chaque moment et ce qui d'eux n'existerait pas « in re » ne serait intelligé que lorsqu'il passerait à l'existence. De sorte qu'il n'intelligerait pas, de par son essence, qu'il est le principe de cette chose, selon l'ordre, que lorsqu'il deviendrait [effectivement] principe. Il n'intelligerait pas son essence puisque il appartient à son essence que d'elle efflue toute existence. Son appréhension en tant qu'il lui appartient d'être telle, exige l'appréhension de l'autre, même s'il n'existe pas. Alors le connaissant divin, connaîtrait l'existence réalisée et possible, son essence soutiendrait avec eux une relation selon qu'ils sont intelligés, et non selon | qu'ils sont une existence « in re ».

État des choses intelligées dans l'essence du Premier

Il te reste à considérer l'état [qu'ils ont] quand ils se trouvent intelligés : existe-t-ils dans l'essence du Premier comme les concomitants nécessaires qui le suivent ou bien ont-ils une existence séparée de son essence et de l'essence d'autre que Lui,
365 comme des formes séparées, posées selon un ordre || dans le domaine de la Seigneurie ; ou bien en tant qu'ils existent dans une intelligence ou une âme : quand le Premier intelligerait ces formes, elles se dessineraient dans l'une ou l'autre d'elles ; alors cette intelligence ou cette âme serait comme un objet pour ces formes intelligibles, et [celles-ci] seront intelligées par [l'intelligence ou l'âme] en tant qu'elles sont en elles, et intelligées par le Premier en tant qu'elles viennent de Lui. Le Premier intellige de par son essence qu'Il est leur principe ; alors dans l'ensemble de ces intelligibles se trouve celui dont le Premier est principe, sans intermédiaire ; | et dont l'être efflue de Lui d'abord. Puis ce qui est intelligé dont le Premier est principe avec intermédiaire : il efflue de lui en second lieu. Il en est de même pour l'existence de ces intelligibles : bien que leur dessin se trouve dans une même chose, cependant les uns sont avant, les autres après selon l'ordre de causalité et d'effet.

Si ces intelligibles dessinés dans cette chose, sont parmi les effets du premier, alors ils entreront dans l'ensemble de ce dont le Premier s'intellige comme étant leur Principe. Et alors leur émanation de lui ne sera pas conforme à ce que nous avons dit, à savoir que quand il intellige un bien, | celui-ci est réalisé. Car ils ne sont pas autre chose que son intellection du bien, ou alors la chaîne se poursuit parce qu'il faudrait qu'il intellige qu'ils ont été intelligés et ainsi juisqu'à l'infini. Or cela est impossible. Ils sont donc sa propre intellection du bien.

Une aporie

Si nous disons : quand il les a intelligés, ils ont existé sans qu'il y ait eu, avec eux, une autre intelligence ; ils n'ont existé qu'en tant qu'ils ont été intelligés, ce serait comme si nous disions : parce qu'Il les a intelligés, il les a intelligés ou parce qu'ils ont existé par lui ils ont existé par lui. Si ces intelligibles sont considérés comme parties de son essence, alors il y aura une multiplicité. Si on les considère comme conséquents *(lawāḥiq)* de son essence, alors il arriverait que son essence, | à cause d'eux, ne serait plus nécessaire à cause de l'adjonction du possiblement existant. Si tu les considères comme des choses séparées de tout essence, on tombera dans les Iidées platoniciennes. Si tu les considères comme existantes dans une intelligence, il résultera la même impossibilité que nous avons mentionnée auparavant.

366 || Il faut donc que tu t'efforces d'échapper à cette difficulté et que tu prennes bien garde qu'il n'y ait pas de multiplicité dans son essence. Ne te soucie pas que son essence soit prise avec une certaine relation possiblement existante *, car en tant qu'elle est cause de l'existence de Zayd, elle n'est pas nécessairement existante, mais du point de vue de son essence.

Et tu sais que le monde divin est immense et tu sais qu'il y a une différence entre le fait qu'efflue d'une chose une forme à qui il appartient d'être intelligée et qu'il en efflue | une forme intelligée en tant qu'intelligée sans addition. Il intellige son essence comme principe du flux de tout intelligible en tant qu'intelligible causé, comme il est principe du flux de tout existant en tant qu'existant causé. Puis efforce-toi de considérer les sources données et futures pour que te soit rendu clair ce qui doit t'apparaître clair.

L'ordre du bien en devenir est voulu

Le Premier intellige donc son essence et l'ordre du bien qui se trouve dans le tout de quelle manière il est selon cet ordre *(bi-dhālika l-wujūd)* parce qu'il l'intellige, qui déborde, devient et existe. Et tout le connu du monde et la direction du monde [sont] de son principe, auprès de son principe. [Cet ordre] est un bien | qui ne fuit pas mais suit la bonté de l'essence du principe et sa perfection, aimées pour elles-mêmes. Cette chose [i. e. l'ordre du bien en devenir] est donc voulu.

D'une volonté pure

Mais ce qui est voulu par le Premier ne ressemble pas à ce que nous voulons : ce qui vient de lui [n'est pas voulu] en vue d'un but. Tu as déjà compris l'impossibilité de cela à ce qu'il semble et tu le sauras [encore davantage]. Mais le [Premier principe], par essence, veut cette manière de la volonté intellectuelle pure.

La vie en Dieu est science

Et sa vie est exactement cela également. La vie qui se trouve en nous se perfectionne par la perception et l'action, — qui est la motion —, qui jaillissent de deux puissances différentes. On a déjà établi que l'intelligé même [du Premier], i.e. ce qu'il intellige du tout, — | est cause du tout. Il est lui-même le principe de son action. Cela c'est l'existentialisation du tout. Une seule intention de lui est une appréhension et une voie à l'existentialisation. La vie en lui n'a pas besoin de deux puissances différentes pour qu'elle soit achevée par deux puissances. La vie en lui n'est pas autre chose que la science. Tout cela est à lui par son essence.

Sa science est identique à sa volonté

De même les formes intelligibles qui se produisent en nous et qui deviennent cause de la forme artificielle existante, si elle était suffisante, de par son existence même, pour que les formes artificielles se constituent d'elles, — en ce sens qu'elles soient des
367 formes qui soient en acte || les principes de ce dont elles sont formes, — l'intelligible serait chez nous lui-même la puissance. Mais il n'en est pas ainsi, car son existence ne suffit pas pour cela, mais elle a besoin d'une volonté renouvelée émanant d'une puissance appétitive où, à partir des deux à la fois la puissance motrice se met en mouvement. Celle-ci met en mouvement les nerfs et les membres instrumentaux *(adawiyya)* puis les instruments extérieurs puis la matière.

C'est pourquoi l'existence même de ces formes intelligibles n'est pas une puissance ni une volonté. | Mais il se peut que la volonté en nous soit auprès du principe moteur ; et cette forme meut le principe de la puissance de sorte qu'elle meut le moteur. Par conséquent la volonté du nécessairement existant n'est pas différente, quant à l'essence, de sa science, ni différente d'elle quant au significat de sa science : Nous avons déjà montré que sa science elle-même est identique à sa volonté.

De même il appert que sa puissance[consiste en ceci] que son essence intellige le tout d'une intellection qui est le principe du tout mais non pris du tout, et elle est principe par elle-même, ne dépendant pas | de l'existence de quelque chose.

Sa volonté est la libéralité

Cette volonté telle que nous l'avons établie et qui ne se rattache à aucun but dans l'émanation de l'existence n'est pas autre chose que l'émanation elle-même, et c'est la libéralité. Nous t'avons au sujet de la libéralité donné des explications qui, si tu te les rappelles, te [permettront] de comprendre que cette volonté même est la libéralité.

Le premier attribut de l'Être nécessaire est l'existence

Si tu vérifies [les choses], tu [verras] que le premier attribut du Nécessairement existant qu'il est « *innun* » * et existant. Pour les autres attributs les uns signifient cette existence avec une relation ; les autres, cette existence avec la négation. Aucun d'eux n'implique nécessairement | dans son essence une multiplicité ou une variété quelconque.

Rapport de l'essence aux attributs

Ceux qui comportent une négation sont [de telle sorte] que lorsque quelqu'un dit du Premier, sans réserve, qu'il est substance, il n'entend pas autre chose que cette existence et nie de lui le fait d'être dans un sujet. Quand il dit de Lui qu'il est un *, il n'entend désigner que cette existence elle-même, avec négation en lui de la division * par la quantité
368 ou le discours, ou négation en lui d'associé. || Quand on dit [qu'il est] intelligence, intelligible ou intelligent, on veut seulement dire, en réalité, que de ce « dépouillé » *(al-mujarrad)* est niée la possibilité d'un mélange avec la matière et ses attaches.

Quand on dit de lui qu'il est Premier, on n'entend que la relation de cette existence au tout. Quand on dit de lui qu'Il est puissant, on entend dire seulement qu'Il est nécessairement existant ajoutant que l'existence * de tout autre que lui ne peut provenir de lui que selon le mode mentionné.

Quand on dit qu'il est vivant, on n'entend désigner que cette existence | intellectuelle avec la relation au tout, intelligée également en seconde visée, car le vivant est celui qui perçoit et agit.

Quand on dit [qu'il est] « *voulant* », on ne veut pas dire autre chose que le fait que le Nécessairement existant, avec son intellectualité *('aqliyyatihi)*, — c'est-à-dire, — la négation en lui de matière, — est principe de l'ordre de tout le bien et lui, intellige cela. De sorte

que cette [dénomination] est composée d'une relation et d'une négation.

Quand on dit « *libéral* », on entend désigner le Nécessairement existant d'après cette relation avec la négation et addition d'une autre négation, à savoir qu'il ne cherche aucun but pour lui-même.

Si l'on dit : « bon », on n'entend que le fait que cette existence est exempte | d'immixion de ce qui est en puissance et déficient, — et c'est là une négation. Ou le fait qu'il est principe de toute perfection et ordre et c'est là une relation.

Si tu intelliges les attributs du Premier vrai de cette manière, tu n'y trouveras rien qui puisse exiger *, par son essence, des parties ou une multiplicité, de quelque manière que ce soit.

La Beauté de l'Être nécessaire

Il ne peut pas y avoir de beauté ou de majesté plus élevée que [le fait] que la quiddité soit purement intellectuelle et purement bonne, exempte de toute déficience, qu'elle soit une selon tous les aspects *. Le Nécessairement existant a donc la beauté | et l'éclat purs et il est le principe de la beauté de toutes choses et l'éclat de toutes choses. Et [cet] éclat de toutes choses est d'être selon ce qu'elles doivent être. Qu'en serait-il alors de la beauté de ce qui doit être dans le nécessairement existant ?

369 Toute beauté et intégrité || et bien appréhendé, est [objet] d'amour et de dilection. Le principe de tout cela est son appréhension, soit sensible soit imaginative soit estimative, soit putative *(al-ẓannī)*, soit intellectuelle. Plus l'appréhension est fortement pénétrante et plus véritable et plus [aussi] l'appréhendé est plus parfait et plus noble au point de vue essence ; plus la faculté appréhensive l'aime et se délecte en lui.

Le bonheur de l'Être nécessaire

Le nécessairement existant, qui est la perfection, la beauté et l'éclat suprêmes, qui s'intellige lui-même comme étant à ce suprême degré | d'éclat et de beauté, et s'intelligeant parfaitement et qui intellige que celui qui intellige et l'intelligé sont réellement un, alors son essence sera pour lui-même, au plus haut degré, l'aimant et l'aimé et au plus haut degré délectant et délectable, car la délection n'est pas autre chose que la perception de ce qui convient en tant que tel. Le [plaisir] sensible, c'est la perception sensible de ce qui convient, et (le plaisir) intellectuel, c'est l'intellection du convenable. De même ; le Premier est le plus noble des appréhenseurs selon la plus noble appréhension du plus noble objet appréhendé. Aussi est-il le plus noble délectant et [le plus noble] délectable. Rien ne peut être comparé à cela, et nous n'avons pas, pour [désigner] ces intentions d'autres noms que ceux-là. Celui qui | les trouvera inconvenants en utilisera d'autres.

Il faut que l'on sache que la perception par l'intelligence de l'intelligé est plus forte que la perception par le sens du sensible, parce qu'elle je veux dire l'intelligence intellige et perçoit la chose permanente universelle et s'unit à elle, et elle devient identique à elle *(huwa*

-huwa) d'une certaine manière, elle la perçoit de l'intérieur non extérieurement. Il n'en est pas de même pour le sens à l'égard du sensible. Aussi la délectation qui doit nous venir de notre intellection du convenable est supérieur à la délectation qui nous vient de la sensation ; il n'y a pas de comparaison entre elles.

| Mais il peut arriver que la faculté perceptive ne se délecte pas en ce en quoi elle devrait se délecter pour certains empêchements : de même que le malade ne se délecte pas dans le doux, et le déteste, de même, il faut que tu saches [que c'est là] notre état tant que nous sommes dans le corps. Aussi [même] si notre puissance intellectuelle atteint sa perfection en acte, elle ne trouve pas la délectation que la
370 chose devrait lui donner || à cause de l'empêchement du corps. Si nous nous séparions du corps, nous pourrions, en nous regardant nous-même, alors qu'elle serait devenue un monde intellectuel connaissant d'une façon adéquate les existants véritables et les véritables beautés et les délectations véritables, en contact avec elles, du contact d'un intelligible, avec un intelligible, [nous pourrions, dis-je] trouver une délectation et un éclat infinis. Nous expliquerons cela plus loin.

| Sache que la délectation de toute puissance est la réalisation pour elle de sa perfection : le sens a des [objets] sensibles qui lui conviennent, la colère a la vengeance, l'espoir la victoire, toute chose a ce qui la concerne ; et le sort de l'âme raisonnable c'est un monde intellectuel en acte. Aussi le nécessairement existant est-il intelligible, qu'il soit intelligé ou non ; il est aimable, qu'il soit aimé ou non.

LIVRE IX

DE L'ÉMANATION *(ṢUDŪR)* DES CHOSES À PARTIR DU GOUVERNEMENT PREMIER (DE DIEU) ET DU RETOUR *(AL-MĀ'AD)* VERS LUI

CHAPITRE PREMIER. — De l'attribut d'activité du Premier Principe.

CHAPITRE DEUXIÈME. — Que le moteur prochain des corps célestes n'est ni une nature ni une intelligence mais une âme et que le principe lointain est une intelligence.

CHAPITRE TROISIÈME. — De la manière dont les actions émanent des principes élevés pour que l'on sache sur ce point ce qu'il faut savoir au sujet des moteurs séparés intelligibles, qu'ils sont par eux-mêmes les désirés.

CHAPITRE QUATRIÈME. — De l'ordination de l'existence de l'intelligence et des âmes célestes des corps [célestes] supérieurs à partir du Premier principe.

CHAPITRE CINQUIÈME. — De la manière dont les éléments sont engendrés à partir des premières causes.

CHAPITRE SIXIÈME. — De la Providence. Manière dont le mal entre dans la prédétermination divine.

CHAPITRE SEPTIÈME. — Du retour *(fī l ma'ād).*

LIVRE NEUVIEME

373 CHAPITRE PREMIER

De l'attribut d'activité du Premier Principe

Rappel des conclusions précédentes concernant l'Être Nécessaire

Il nous est apparu que pour le tout il y a un Principe nécessairement existant et qui n'entre pas sous un genre, ou qui ne tombe pas sous une définition | ou une démonstration, exempt de la quantité, de la qualité, de la quiddité, *ubi* et du *quando* et du mouvement qui n'a ni égal, ni associé, ni contraire; qui est un à tous les points de vue parce qu'il n'est divisé ni en parties en acte ni en parties par supposition et par imagination comme le continu, ni dans l'esprit, en sorte que son essence serait composée d'intentions intellectuelles diverses dont la réunion ferait un tout; qu'il est un en tant qu'il ne partage d'aucune façon l'existence qu'il possède. Il est par cette unité singulier *(fard)*. Il est un parce qu'il a une existence parfaite; il ne lui reste rien à recevoir pour | qu'il devienne parfait. C'est là un des aspects de l'un. Mais l'un n'est en lui que par mode de négation * non comme l'un [qui se dit] des corps en raison de la continuité ou de la conjonction ou pour d'autres choses du même genre où se trouve l'un d'une unité qui est une intention existentielle qui suit une essence ou des essences.

Rappel des conclusions concernant le mouvement

Et tu as vu clairement, d'après ce qui a été dit dans les sciences physiques, qu'il existe une puissance infinie, incorporelle, qu'elle est le Principe du mouvement premier. Tu as vu clairement que le mouvement circulaire n'est pas engendré selon une génération temporelle. | Il t'est apparu de là, d'une certaine manière, que c'est un principe qui a une existence éternelle. Tu as vu après cela * que le nécessairement existant par lui-même est nécessairement existant de toutes manières, et qu'il est impossible que lui arrive dans le futur un état qui ne serait pas encore. Avec cela tu as vu clairement que la

cause, [considérée] en elle-même, entraîne nécessairement le causé ; quand elle dure, elle nécessite l'effet éternellement *(dā'iman)*. Si tu te contentes de ces choses, ce que nous expliquons te suffit. Cependant
374 Nous voulons accroître ta perspicacité || et nous dirons.

Analyse de l'être innové

Tu sais que tout ce qui a commencé à être a une matière. S'il n'était pas auparavant puis qu'ensuite il apparaisse, il faut, 1. ou bien que ses causes, agentes et réceptive, n'existaient pas puis ont existé, 2. ou bien qu'elles existaient mais que l'agent ne mouvait pas et que le patient n'était pas mû, 3. ou bien que l'agent existait et le patient n'existait pas, 4. ou bien que le patient existait et que l'agent n'existait pas. Nous allons dire un mot sommaire avant d'en venir au détail.

Les principes de ce qui devient se ramènent à la proximité ou l'éloignement des causes

Si les états du côté des causes étaient comme ils étaient et qu'il ne se produise pas quelque chose qui n'existait absolument pas [auparavant], alors la nécessité de l'engendrement ou sa non-nécessité serait [exactement] ce qu'elle était. Et alors, absolument aucun être ne pourrait se produire. Si quelque chose [de nouveau] se produit qui n'existait pas, alors nécessairement, 1. ou bien sa production serait selon le mode de ce qui se produit tout d'un coup, sa cause, non selon le mode de ce qui se produit à cause de la proximité de sa cause ou de son éloignement, 2. | ou bien sa production serait selon le mode de ce qui se produit à cause de la proximité de sa cause ou de son éloignement. Dans le premier cas, il faut que la production ait lieu par la production de la cause et avec elle, sans aucun retard sur elle car si la cause n'existait pas puis existe, ou si elle existe et que l'effet retarde sur elle, il s'ensuivait ce que nous avons dit auparavant, à savoir : il faut nécessairement qu'il existe un innové que la cause. Cet innové serait la cause prochaine.

Mais si la chose se prolongeait selon ce point de vue, il devrait y avoir subitement des causes et des « innovés » en nombre infini, et ils seront nécessairement ensemble. | Or nous connaissons le principe qui établit définitivement l'inanité de cela. Il reste donc que toutes les causes innovées ne sont pas toutes subites, mais non à cause de la proximité ou de l'éloignement par rapport à une cause première. Il reste donc que les principes de ce qui devient se ramènent à la proximité ou l'éloignement de causes et cela par le mouvement.

Par conséquent il y avait avant le mouvement un mouvement et ce mouvement a fait parvenir les causes à ce mouvement. Ils sont donc comme deux mouvements contigus, sinon le discours fait retour de nouveau au sujet du temps qui se trouverait entre eux deux. Car si
375 un mouvement ne touchait pas [l'autre] ces || innovés [en nombre] infini qui proviendraient de ce mouvement existeraient en un instant parce qu'il n'est pas possible qu'ils soient dans des instants concourants et contigus.

Cela est impossible. Mais il faut que l'un se soit rapproché pendant cet instant après un éloignement ou après un rapprochement. Alors cet instant sera le terme d'un premier mouvement qui conduit à l'autre mouvement ou à autre chose. Si cela conduit à un nouveau mouvement et qu'il le rende nécessaire, alors ce mouvement qui est comme une cause prochaine pour ce mouvement, le toucherait. | Et le sens de cette contiguité est évident en tant qu'il n'est pas possible qu'il y ait entre deux mouvements un temps pendant lequel il n'y aurait pas de mouvement. Nous avons, en effet, vu en Physique que le temps suit au mouvement. Mais nous occuper de ce genre d'explications nous fait savoir si un mouvement a eu lieu avant un autre mais ne nous fait pas savoir que tel mouvement a été la cause de la production du mouvement qui le suit.

Tout mouvement qui commence suppose un mouvement antérieur

Il appert donc d'une façon manifeste que le mouvement ne se produit après n'avoir pas été que par un innové et cet innové | ne se produit que par un mouvement contigu à cet autre. Peu nous importe ce qu'était cet innové : une intention de l'agent ou une volonté ou une science ou un instrument ou une nature ou la réalisation d'un temps plus propice pour l'action qu'un autre ou la réalisation d'une préparation ou disposition du récepteur qui n'était pas ou bien l'arrivée de l'influenceur qui n'était pas. Car quel qu'il fut, sa production dépend du mouvement ; il ne peut pas en être autrement.

Mais venons-en au détail. Nous dirons : si les causes agente et réceptive existent quant à leur essence, mais qu'il n'y a entre elles | ni action ni passion, alors il serait nécessaire qu'il s'établisse entre les deux un rapport qui nécessite l'action et la passion. En ce qui concerne l'agent, [il faudrait] quelque chose comme une volonté qui nécessiterait l'action ou une nature ou un instrument ou un temps.
376 || En ce qui concerne le receveur, [il faudrait qu'il lui arrive] comme une disposition qu'il n'avait pas. Ou en ce qui concerne les deux, il faudrait comme l'arrivée de l'un à l'autre. Il est clair que tout ceci se réalise au moyen d'un certain mouvement.

Mais que l'agent existe et qu'il n'y ait pas de receveur du tout, cela est impossible. | Premièrement parce que le récepteur comme nous l'avons montré, ne se produit que par un mouvement ou un contact. Et ainsi il y avait avant le mouvement un mouvement. Ou bien, deuxièmement il est impossible que quelque chose devienne, si elle n'est pas précédée par l'existence du receveur qui est la matière. Alors le receveur existait déjà * quand le receveur commença à être. Mais si on pose que le receveur existe et que l'agent n'existe pas, alors l'agent serait « innové » et il s'en suivrait que son innovation serait par une cause ayant un mouvement comme nous l'avons montré.

| De même, le principe du tout est une essence nécessairement existante. Et le nécessairement existant rend nécessaire ce qu'il fait exister à partir de lui, sinon il y aurait en lui une disposition qui

n'était pas et il ne serait pas le nécessairement existant de tous ses points de vue. Si tu poses [cette] disposition innovée non dans son essence mais en dehors de son essence, comme certains posent la volonté, alors la question de l'innovation de la volonté à partir d'elle demeure [à savoir : provient-elle] par volonté ou par nature ou par autre chose, quelle qu'elle soit ? Quelle que soit la chose que l'on pose * comme ayant commencé après n'avoir pas été ou bien on la pose comme commençant dans son essence ou bien non commençant dans son essence, mais comme quelque chose de | distinct de l'essence. Alors la question reste entière.

Si elle se produit dans son essence, son essence serait changeante. Or il a apparu que le nécessairement existant « per se » est nécessairement existant de tous ses points de vue.

377 || De même, si, quand les choses distinctes de lui se produisent à partir de lui, il est comme il était avant leur production et que rien absolument n'arrive qui n'était pas et que les choses en sont au point où elles étaient et que rien ne se produit à partir de lui, alors il ne serait pas nécessaire que quelque chose vienne de lui mais la disposition et la chose seraient comme elles étaient avant. Il faut donc qu'il y ait quelque chose qui distingue pour que l'être vienne nécessairement de lui et une prépondérance pour que l'être vienne de lui par l'intermédiaire de quelque chose qui se produit et qui n'existait pas | quand la prépondérance était dans le sens de sa non-existence et que l'inaction était son état. Cela n'est pas quelque chose qui lui soit extrinsèque. Or nous, nous parlons de la production de quelque chose à partir de lui-même sans l'intermédiaire de quelque chose qui, commençant, ferait commencer autre chose, comme on le dit de la volonté et du voulu. L'intelligence saine qui n'a pas été troublée, témoigne que l'essence une, si elle est de tous points comme elle était et que rien ne s'est produit à partir d'elle auparavant, et que maintenant elle est telle, maintenant aussi rien ne se produira | à partir d'elle.

Mais si maintenant quelque chose est produit à partir d'elle, alors il doit s'être produit dans l'essence une intention et une volonté ou une nature ou une puissance ou une aptitude ou quelque chose de semblable qui n'existait pas. Celui qui nie cela, se sépare en parole des exigences de son intelligence et y retourne dans son for intérieur. En effet, le possible qui peut exister et ne pas exister, ne sort à l'acte, et ne penche vers lui pour qu'il existe que par une cause. Si donc cette essence qui appartient à la cause était comme elle était et qu'il n'y ait pas prépondérance et que cette prépondérance ne la suit pas nécessairement, qu'il n'y ait pas de motif ni d'utilité ni autre chose, alors il faudrait nécessairement un innové | qui nécessite la prépondérance, dans cette essence si elle est [réellement] la cause agente, sinon son rapport à ce possible * serait celui-là même qui était auparavant et pas d'autre rapport. Alors la chose restera dans son état et la possibilité sera une pure possibilité dans son état.

Mais s'il lui arrive un [nouveau rapport] alors quelque chose se serait produit qui nécessairement se produirait également pour son

essence et dans son essence. Car si [le rapport] est extrinsèque à son essence, la question resterait ouverte, ce ne serait pas le rapport cherché.
378 Nous cherchons en effet || le rapport qui convient à l'existence de tout ce qui est extérieur à son essence, après que le tout n'a pas existé, comme si c'était un ensemble unique, et dans un état où rien n'existait sinon on aurait sorti quelque chose de la collection et on aurait regardé l'état de ce qui est après lui. Si le principe du rapport est différent de lui, alors ce ne serait pas le rapport cherché. Donc le premier innové, d'après cette affirmation, serait dans son essence. Cela est impossible. Car comment est-il possible qu'il se produise dans son essence quelque chose et d'où cela proviendait-il alors que l'on a montré que le nécessairement existant par essence est un ? | On voit que cela est autre que ce qui se produit à partir de lui. Alors il ne serait pas le rapport cherché.

En effet nous cherchons le rapport qui fait nécessairement sortir le premier possible à l'acte. Ce rapport viendrait-il d'un autre nécessairement existant ? Mais il a été dit que le nécessairement existant est unique, et que si on disait qu'il vient d'un autre, alors ce serait de la cause première. Et la même question se poserait à son sujet.

Le mouvement est éternel

Ensuite comment est-il possible que soit distingué dans le non-existant un moment de cessation et un moment de commencement et comment un moment serait-il différent de l'autre ?

| De même, s'il appert que l'innové ne se produit pas s'il se produit un nouvel état dans le principe, alors ou bien cette production a eu lieu à partir du Premier [principe] par nature ou par un accident en lui, sans ou avec volonté. En effet, rien [ne peut provenir de lui] par violence ou par hasard. Si c'est par nature alors la nature a changé. Si c'est par accident, l'accident a varié. Si c'est par volonté, laissons * [la question de savoir] si elle a commencé en lui ou bien elle est séparée de lui. Et nous dirons : ou bien c'est | le voulu qui est l'existentialisation même, ou bien c'est une intention ou bien une utilité subséquente. Si c'est le voulu qui est l'existentialisation même, par son essence, alors pourquoi n'a-t-il pas fait exister auparavant ? Penses-tu que maintenant il y trouve une utilité ou bien que son moment soit arrivé ou bien que maintenant il peut le faire ? Nous ne voulons
379 pas dire par là que || quelqu'un pourrait dire que cette objection est vaine parce que l'interrogation peut se reposer à chaque instant. Au contraire, cette interrogation est vraie parce qu'elle revient à chaque instant et suit nécessairement.

Ainsi que la création

Si [le monde a commencé] pour une intention et une utilité : on sait que ce qui est pour une chose de sorte que son existence ou sa non-existence est au même degré, il n'est pas par intention. Et ce qui est en vue d'une chose de sorte que son existence est préférable, alors il est utile. Or la vérité première a une essence parfaite, elle ne tire aucun profit de quoi que ce soit.

De même en quoi le Premier, aurait-il précédé | ses actions innovées ? * Est-ce par essence ? Est-ce par le temps ? Si c'est par son essence seulement, — comme l'un pour les deux, bien qu'ils soient simultanés et comme le mouvement pour le mobile selon que celui-ci se meut par le mouvement de ce qui le meut bien qu'ils soient simultanés — il faudrait que les deux soient innovés [à savoir] le Premier éternel et les actes qui proviennent de Lui.

S'il a précédé non par son essence seulement mais par son essence et dans le temps, en ce sens qu'il existait et qu'il n'y avait ni monde ni mouvement — sans doute le mot « était » *(kāna)* désigne quelque chose de passé et non l'instant actuel et surtout que | ce qui le suit c'est ton affirmation « après » — il y aurait eu donc un devenir qui est passé avant qu'il n'ait créé la créature. Et ce devenir est fini. Il y aurait eu donc un temps avant le mouvement et le temps. Car le passé est ou bien un passé par lui-même et c'est le temps ou [un passé] par le temps, et c'est le mouvement et tout ce qui est dans le mouvement, et ce qui est avec lui.

Cela t'est donc apparu clairement. Si donc [Dieu] ne précède pas par quelque chose qui est passé par rapport au premier moment de la production de la créature, alors il commencerait à être avec la créature.

Et comment pourrait-il se faire que selon leurs positions, [Dieu] ne précéderait pas par quelque chose le premier moment de | la création, puisque [d'après eux] il était et il n'y avait pas de créature, il était et il y eut création, il était et il n'y avait pas de création stable. Or [l'affirmation] « il était et il n'y avait pas de créature » ne peut pas aller avec : « il était et il y eut une créature » ; ni celle-ci : « il était avant la créature », ne peut être affirmée en même temps que : « Il était avec la créature » ; ni celle-ci non plus : « Il était et il n'y avait pas de créature », n'est identique avec « Lui seul existait », car son essence se réalise après la création. De même cette affirmation : « Il était et il n'y avait pas de créature » n'est pas identique à : « Il existe avec la non-existence de la créature sans addition d'une troisième chose, car l'existence de son essence est désignée par : « Il était et il n'existe pas maintenant ».

380 || Quand nous disons : « il était », c'est un sens intelligé sans que soient intelligées les deux choses parce que si tu dis : existence d'une essence ou privation d'une essence, on ne veut pas entendre par là une priorité mais on peut entendre avec lui la postériorité car même si on [suppose] les choses anéanties, son existence reste vraie avec la non-existence des choses, cependant il ne serait pas possible de dire de cela « il était », mais on ne peut entendre la priorité qu'avec une troisième condition. Donc l'existence de l'essence est une chose et la non existence de l'essence en est une autre et le contenu intelligible de « il était » est quelque chose | qui existe, autre que les deux [sens] précédents. Et ce sens a été posé dans le Créateur étendu sans commencement *(lā 'an bidāya)* et on a concédé que durant cette extention il aurait pu créer avant n'importe quel moment dans lequel on imagine une création.

S'il en est ainsi, cette antériorité serait mesurée, quantifiée et c'est ce que nous appelons le temps, car sa mensuration n'est pas une mensuration de ce qui a une position et une stabilité mais c'est une mensuration par mode de renouvellement.

Dieu n'a pas précédé le monde d'une antériorité temporelle

Puis, si tu veux, considère ce que nous avons dit en Physique, car nous avons montré là ce que désigne l'intention « était » et « sera » advenant à une situation non permanente. Or la situation non permanente c'est le mouvement. Si tu examines bien [les choses], tu sauras que le Premier, d'après eux, | n'a précédé la création non seulement d'une priorité absolue, mais aussi d'une priorité dans le temps avec lequel il y a mouvement et des corps ou [du moins] un corps.

Et ces négateurs qui ont nié de Dieu sa libéralité doivent concéder :

1. ou bien admettre que Dieu avait la puissance avant de créer la créature, de créer un corps ayant des mouvements autant que des moments et des temps se terminant au moment de la création du monde, ou qu'Il demeure avec la création du monde et qu'il ait jusqu'au moment de la création du monde des moments et des temps déterminés ;

2. ou bien que le Créateur ne pouvait commencer la création qu'au moment où elle a commencé. | Cette seconde supposition entraînerait nécessairement que le Créateur passerait de l'impuissance à la puissance ou bien que les créatures passeraient de l'impossibilité à la possibilité sans cause.

381 || La première supposition se divise en deux et se [retourne] contre eux : on dira en effet : De deux choses l'une : 1. ou bien le Créateur pouvait créer un corps autre que ce corps mais qui ne serait parvenu au moment de la création du monde qu'avec une durée et des mouvements plus nombreux, 2. ou bien il ne le pouvait pas. Or il est impossible qu'il ne le puisse pas à cause de ce que nous avons montré. S'il le pouvait, alors ou bien il pouvait le créer en même temps que la création de ce premier corps que nous avons mentionné avant ce corps ou bien il ne pouvait [le créer] qu'avant lui. Si [on dit] qu'il le pouvait avec lui, cela est impossible. En effet | il est impossible que le commencement des deux créations ayant même mouvement et même vitesse et même lenteur ait lieu de telle sorte qu'elles arrivent toutes les deux à la création du monde, la période de l'une d'elles étant plus longue que celle de l'autre.

Et s'il ne pouvait créer avec lui, mais que sa possibilité soit différente de celui-là, antérieure ou postérieure à elle, alors dans l'état de la non-existence, on supposerait la possibilité de créer quelque chose et son impossibilité et cela dans un état à l'exclusion d'un autre, celui-ci arrivant antérieurement et postérieurement et ainsi jusqu'à l'infini.

On voit donc clairement la vérité de ce que nous avons avancé à savoir, l'existence d'un mouvement sans commencement dans le temps et qui n'a de commencement que du côté du Créateur. Ce [mouvement] est | celui des corps célestes. Il faut donc que l'on sache que la cause prochaine du mouvement premier est une âme non une intelligence et que le ciel est un être animé qui obéit à Dieu, qu'il soit béni et exalté.

LIVRE NEUVIÈME

CHAPITRE DEUXIÈME

Que le moteur prochain des corps célestes n'est ni une nature ni une intelligence mais une âme et que le principe lointain est une intelligence

Le mouvement n'est pas naturel au corps

| Nous dirons : nous avons déjà montré dans la Physique que le mouvement n'est pas naturel au corps [pris] absolument [tant] que le corps est selon son état naturel, si tout mouvement qui
382 est || par nature une certaine séparation naturelle d'un état. Or l'état duquel il se sépare est, nécessairement un état non-naturel. Il est donc clair que tout mouvement qui émane d'une nature provient d'un état non-naturel. Car si la nature d'une chose exigeait certains mouvements *, alors aucune essence de quelque chose des rapports des mouvements ne disparaîtrait, la nature demeurant. Mais la nature exige seulement le mouvement à cause de l'existence d'un état non naturel, soit dans la qualité comme quand l'eau s'échauffe par violence, soit dans la quantité comme quand le corps | sain languit à la suite d'une langueur maladive ou bien dans le lieu lorsque de l'argile *(al-madara)* est transportée dans l'espace de l'air, et également si le mouvement peut se trouver dans une autre catégorie.

Le mouvement circulaire n'est pas naturel

La raison pour laquelle un mouvement se renouvelle après un autre mouvement, c'est le renouvellement d'un état non naturel, et la mensuration de l'éloignement du terme. Si les choses sont ainsi, aucun mouvement circulaire ne provient d'une nature autrement il serait l'éloignement d'un état non naturel vers un état naturel. Et quand il arriverait à celui-ci, il se reposerait. Il n'est pas possible non plus, qu'il y ait dans [la nature] | elle-même une « intentio » vers cet état non naturel. En effet, la nature n'agit pas par élection mais par mode de servitude et selon ce qui la suit par essence. Si

la nature mouvait circulairement, alors elle mouvrait nécessairement ou bien à partir d'un « ubi » non naturel ou d'un « situs » non naturel s'éloignant de lui selon un éloignement naturel. Or il est impossible que le fait de fuir naturellement une chose soit identiquement une propension naturelle vers elle. Le mouvement circulaire s'éloigne de tout point et il l'abandonne ; et l'abandonnant, il se dirige vers ce point là. Il ne fuit une chose | que pour se diriger vers elle. Donc le mouvement circulaire n'est pas naturel *.

Mais il peut être par nature

383 || Mais il peut être par nature, c'est-à-dire que l'existence [de ce mouvement] dans un corps n'est pas différent de l'exigence d'une autre nature pour son corps. Car la chose qui le meut même si elle n'est pas une puissance naturelle, est cependant une chose naturelle pour ce corps, non étrangère à lui. C'est comme si elle était sa nature.

De même toute puissance ne meut que par l'intermédiaire de l'inclination. Et l'inclination, c'est l'intentio qui est sentie dans le corps | mobile même. S'il est au repos par violence, il sent cette inclination en lui comme si, par elle, il résiste à ce qui [le] fait reposer, et à son repos, cherchant le mouvement. Elle est donc, sans aucun doute autre que le mouvement et autre que la puissance motrice. Car la puissance motrice peut exister une fois qu'elle a amené le mouvement à son terme, alors que l'inclination n'existe pas.

Il en est de même pour le mouvement premier : son moteur ne cesse de produire dans son corps, une inclination après une autre. Cette inclination, rien n'empêche qu'on l'appelle « nature ». Elle n'est pas, en effet, une âme ni quelque chose d'extrinsèque et elle n'a pas de volonté ni d'élection. Elle ne peut pas ne pas se mouvoir ni mouvoir vers [une direction] autre qu'une direction déterminée. Et avec cela elle n'est pas | opposée à l'exigence de la nature de ce corps prochain. Si tu appelles cette « intentio » nature, tu pourras dire que le ciel se meut par nature.

Cependant la nature [de cette inclination] est un certain flux provenant d'une âme qui se renouvelle par l'imagination de l'âme. Il appert donc que la sphère céleste n'est pas le principe d'un mouvement naturel. Par ailleurs, il avait clairement apparu qu'il n'est pas violent. Il est donc nécessairement par volonté.

Et nous dirons qu'il n'est pas possible que le principe prochain de son mouvement soit une puissance intellectuelle pure qui ne change pas et qui ne s'imagine d'aucune manière | les particuliers. Nous avons, d'une certaine manière, mentionné, dans les chapitres précédents, des sentences qui peuvent aider dans la connaissance de cette intention. Nous avons expliqué que le mouvement est une « intentio » dont les rapports se renouvellent et dont chacune de ses parties est appropriée à des rapports, n'a en effet aucune stabilité et ne peut d'aucune façon provenir d'une « intentio » stable, car s'il provenait d'une « intentio »
384 stable, il faudrait que l'accompagne || un certain genre de permutation d'états.

Mais si le mouvement provient d'une nature, il faudrait que chaque mouvement se renouvelle en lui le soit à cause d'un rapprochement ou d'un éloignement du terme cherché qui se renouvelle. De même tout mouvement, qui disparaît chez lui, disparaît parce que un rapprochement ou un éloignement du terme disparaît. S'il n'y avait pas ce renouvellement ; le mouvement ne se renouvellerait pas, car de ce qui est stable en tant que tel il ne peut provenir que du stable.

Le mouvement ne peut pas provenir d'une volonté une

| Si le mouvement provenait d'une volonté, il faudrait que cela soit d'une volonté particulière renouvelée. En effet, le rapport de la volonté universelle à chaque partie du mouvement est le même. Il n'est donc pas nécessaire que tel mouvement plutôt que tel autre soit déterminé par elle. Si [la volonté universelle] était, cause de ce mouvement, il ne serait pas possible que ce mouvement cessât. Et si elle était cause de ce mouvement à cause d'un mouvement antérieur ou postérieur qui n'existe pas, alors le non-existant ferait exister nécessairement l'existant, or le non-existant ne peut pas faire exister nécessairement un existant, bien qu'il serait possible que les non-existences soient cause des non-existences. Mais que le non-existant [produise] nécessairement quelque chose, cela n'est pas possible.

Si la causalité était due à certaines choses qui se renouvellent, alors la même question se poserait au sujet de leur renouvellement. Car si ce renouvellement est un renouvellement naturel, il s'ensuivrait l'impossibilité dont nous avons parlé précédemment *. S'il est volontaire, permutant selon des imaginations renouvelées, cela établirait ce que nous voulons.

Il appert donc que la volonté intellectuelle une, ne peut pas du tout nécessiter un mouvement.

Ni d'une volonté discursive

Mais on peut imaginer | que cela est dû à une volonté intellectuelle discursive. En effet, l'intellect peut passer d'un intelligible à un autre intelligible, s'il n'est pas intellect, de tous côtés, en acte. Il peut intelliger le particulier sous l'espèce, étendu *(muntashiran)* approprié *(makhṣuṣān)* par des accidents, d'une intellection selon un mode universel, comme nous l'avons indiqué. On peut donc se représenter l'existence d'un intellect qui intellige le mouvement universel et qui le veut, puis qui intellige son passage d'un terme à un autre, et qu'il prenne ces mouvements et leurs limites *(ḥudūd)* selon un mode intellectuel comme nous l'avons montré, et comme il nous incombe
385 de le démontrer ; à savoir qu'il y a || un mouvement de ceci à cela, et ensuite il est de ceci à cela, alors se déterminera un certain principe universel qui se termine à un autre terme universel, selon une certaine mesure imaginée, universelle, et cela jusqu'à ce que le cercle soit disparu. Il n'est donc pas éloigné que nous nous représentons que le renouvellement du mouvement suive le renouvellement de cet intelligible.

Nous dirons donc : même selon cette voie la question du mouvement circulaire ne peut être terminée. En effet, cette impression qui a lieu | selon ce mode de renouvellement et de passage émane de la volonté universelle, même si elle se produit par voie de renouvellement et de passage.

Or la volonté universelle, quelle qu'elle soit, ne l'est que par rapport à une nature commune qui se trouve en elle, bien qu'elle soit la volonté d'un mouvement, suivie par la volonté d'un autre mouvement. Or ce mouvement qui a lieu de « ce point » déterminé à tel autre déterminé, n'est pas plus digne d'émaner de cette volonté que cet autre mouvement qui est de là à un troisième terme. Le rapport de toutes les parties du mouvement qui sont égales dans la particularité relativement à chacune de ces volontés particulières intellectuelles, | mobiles, est identiquement le même. Il n'y a donc pas de partie de ce [mouvement] qui soit plus digne d'être rapportée à l'une de ces représentations que de ne pas être rapportée. Son rapport à son principe et son non-rapport sont les mêmes. Car il s'est éloigné de son principe et il ne s'est pas distingué et il n'y a pas eu prépondérance de son existence sur sa non-existence. Et tout ce qui n'est pas nécessité par sa cause n'existe pas comme tu l'as appris.

Et comment peut-on dire que le mouvement de A à B provient nécessairement d'une volonté intellectuelle, et que le mouvement de B à C d'une autre volonté intellectuelle, sans que suive nécessairement | de chacune de ces volontés autre chose que ce qui suit de l'autre et vice-versa ? Car A, B et C sont semblables dans l'espèce et il n'y a
386 aucune des volontés universelles qui assigne A sans || B ou B sans C, à moins que la volonté ne devienne psychique, particulière. Car si ces termes ne se déterminent pas dans l'intellect, mais qu'ils soient des termes universels seulement, il ne se produirait pas de mouvement de A à B plutôt que de B à C et ni A ne se | déterminerait plutôt que B ou C à partir de cette volonté tant qu'elle reste intellectuelle ni B plutôt que C.

Ensuite comment peut-on supposer en elle une volonté et une imagination, puis une volonté et une imagination qui soient diverses par rapport à une chose identique et qu'il n'y ait aucun fondement dans un appropriateur individuel qui le mesurerait ? Avec tout cela l'intelligence ne peut supposer ce passage qu'en association avec l'imagination et le sens. Or nous ne pouvons pas, si nous en référons à l'intelligence évidente, intelliger l'ensemble du mouvement et les parties de la translation en tant que nous les intelligeons tournant ensemble. Donc dans | tous les cas on ne peut pas se passer d'une puissance psychique qui soit le principe prochain du mouvement, quoique nous ne nions pas qu'il y ait également une puissance intellectuelle qui effectue cette translation intellectuelle, après son appui sur une quasi-imagination. Quant à la puissance intellectuelle exempte de toutes les variétés de changement, elle a toujours présent l'intelligible, si son intelligible est universel d'après un universel ou [s'il est] universel d'après un particulier, comme nous l'avons montré.

La sphère céleste se meut au moyen de l'âme

S'il en est ainsi, la sphère céleste se meut au moyen de l'âme et l'âme est le principe de son mouvement prochain | et cette âme a une imagination et une volonté qui se renouvellent et elle imagine, i. e. elle a une perception des choses changeantes comme les particuliers, et une volonté pour les choses particulières « in concreto ». Elle est la perfection du corps de la sphère céleste et sa forme. S'il n'en était pas ainsi, mais que [cette âme] existait par elle-même de tous côtés, elle serait intellect pur, qui n'est ni changeable, ni dis-
387 cursif et auquel ne se mêlerait pas || ce qui est en puissance. Si le moteur prochain de la sphère céleste n'était pas un intellect, il faudrait qu'il y ait un intellect avant lui qui fut la cause antérieure du mouvement de la sphère céleste. En effet, tu sais que ce mouvement a besoin d'une puissance infinie, dépouillée de la matière, ne se mouvant ni par essence, ni par accident.

Mais l'âme motrice est, comme nous te l'avons montré, corporelle, transmutable, changeable et elle n'est pas dépouillée | de matière, mais son rapport à la sphère céleste est celui de notre âme animale à nous-[mêmes]. Il y a cependant cette différence qu'elle doit avoir d'une certaine manière une intellection mêlée de matière. En bref, ses estimations *(awhāmuhā)* ou ce qui ressemble aux estimations, sont véridiques et ses imaginations *(takhayyulātiha)* ou ce qui leur ressemble sont vraies, comme l'intellect pratique en nous. En bref, ses perceptions *(idrākātuhā)* se font par le corps.

Ce qui meut le moteur animé, c'est le désir

Mais le premier moteur qui les meut est une puissance radicalement immatérielle. Et comme il n'est pas possible qu'il se meuve d'aucune manière en mouvant, sinon elle se transmuterait, et serait matérielle comme on l'a vu précédemment, | il faut qu'il meuve comme meut un moteur, par l'intermédiaire de l'autre moteur. Ce dernier s'essaie au mouvement, le désire, change à cause de lui et cela c'est le mode selon lequel se meut le moteur du moteur.

Et ce qui meut le moteur sans changer par une intention *(qaṣd)* ni par un désir *(ishtiyāq)* c'est le but et le dessein *(gharad)* vers lesquels tend le moteur et c'est l'aimé. Or l'aimé, en tant qu'il est aimé, c'est le bien pour l'aimant. Mais nous disons que tout mobile qui se meut d'un mouvement non violent, [ce mouvement] lui-même est vers quelque chose et pour le désir de quelque chose et même la nature. | Car le désir pour la nature est quelque chose de naturel et c'est la perfection essentielle au corps soit dans sa forme ou dans son « ubi » ou son « situs ». Et le désir de la volonté est quelque chose de volontaire. C'est ou bien la volonté d'un objet sensible comme le plaisir ou estimatif et imaginaire comme la victoire ou opinable et c'est le bien putatif. Ce qui cherche le plaisir, c'est la concupiscence et ce qui
388 cherche la victoire, || c'est l'irascible et ce qui cherche le bien putatif, c'est l'opinion et ce qui cherche le bien pur et vrai c'est l'intellect. Et cette recherche s'appelle élection.

La concupiscence et la colère ne conviennent pas à la substance du corps qui ne change pas et qui ne pâtit pas. En effet, il ne se transmute pas en un état non convenable, ni ne revient à un état convenable pour s'y délecter ; ou bien il veut se venger à la suite d'une représentation imaginative, et alors il se met en colère, et étant donné que tout mouvement vers le délectable ou à la victoire est fini, | car la plus grande partie de l'opinable ne reste pas opinable éternellement.

Le bien cherché par le mouvement est un bien subsistant par lui-même

Il faut donc que le principe de ce mouvement soit une élection ou une volonté pour un bien véritable. Ce bien ou bien est tel qu'il puisse être obtenu par le mouvement et alors on y parvient ; ou bien c'est un bien dont la substance n'est d'aucune manière accessible, mais il est transcendant *(mubāyin - remotum)*. Et il n'est pas possible que ce bien soit des perfections de la substance mobile de sorte qu'elle l'atteigne par un mouvement, sinon le mouvement cesserait. Il n'est pas possible non plus qu'il se meuve pour qu'il fasse une opération par laquelle il acquiert une perfection. | Comme nous, il nous appartient d'être généreux pour être loué ou nous agissons bien pour acquérir un habitus vertueux ou que nous soyons bons. Et cela parce que le patient acquiert sa perfection de l'agent. Il est donc impossible qu'il retourne et qu'il perfectionne la substance de son agent. Car la perfection du patient est moindre que la perfection de la cause agente. Et ce qui est moindre ne fait pas gagner ce qui est plus noble et plus parfait. Mais il se peut que ce qui est inférieur prépare pour ce qui est plus digne son instrument et sa matière afin qu'il parvienne à se trouver, lui dans certaines choses à partir d'une autre cause.

Quant à nous, la louange que nous cherchons * et désirons, c'est une perfection non véritable mais putative et l'habitus vertueux que nous acquérons par l'action par l'opération n'a pas comme cause l'action mais l'action empêche son contraire et prépare pour elle [la matière]. Et cet habitus se produit à partir de la substance perfectionnant les âmes des hommes et c'est l'intellect agent ou quelque
389 autre substance || qui lui ressemble. Et d'après cela, la chaleur tempérée est cause de l'existence des puissances psychiques mais en tant qu'elles sont préparatives de la matière et non comme donnant l'existence. Mais notre discours concerne [la cause] donnant l'existence.

En bref : [nous dirons] si l'action est préparée pour faire exister une perfection, le mouvement se termine quand cette [perfection] arrive. Il reste donc que le bien cherché par le mouvement est un bien subsistant par lui-même à qui il n'appartient pas d'être accessible. Or tout | bien qui est tel, l'intellect ne cherche à s'assimiler à lui que dans la mesure de la possibilité. L'assimilation avec lui, c'est l'intellection de son essence dans sa perfection ; alors il lui devient semblable en ce qu'il lui arrive la perfection possible pour lui dans son essence, comme cela est arrivé à son aimé. Alors la permanence éternelle produit nécessairement, selon la plus haute perfection, pour la substance

de la chose dans ses états et ses concomitants nécessaires, une perfection pour cela. Ce dont la perfection ultime peut se produire au début, son assimilation avec lui s'achève par la stabilité. Et ce dont la perfection ne peut pas être acquise dès le début, son assimilation s'achève par le mouvement.

| Et la vérification de cela c'est ce qu'on a vu, que le moteur du corps céleste est mû à partir d'une puissance infinie. Or la puissance qui appartient à son âme corporelle est finie. Mais lorsque le Premier est intelligé, il infonde toujours en elle de sa lumière et de sa puissance, elle devient comme si elle avait une puissance infinie. Dès lors elle [i.e. la substance] n'a pas, elle une puissance infinie mais c'est l'intelligé qui projette sur elle de sa lumière et de sa puissance.

Et lui, je veux dire, le corps céleste, dans sa substance, est dans la perfection ultime, car il ne reste rien en puissance dans sa substance, et de même ni dans sa qualité et sa quantité ; sauf dans son situs et son ubi d'abord ; et en second lieu | dans les choses qui suivent à leur existence. Car il ne lui est pas plus convenable, dans sa substance, qu'il soit dans un situs ou un ubi plutôt que dans un autre dans son espace. Car il n'y a pas de parties du cours de la sphère céleste ou d'une étoile qui soit plus digne de rencontrer une sienne partie plutôt qu'une autre partie. Quand il se trouve dans une
390 partie en acte, il se trouvera || dans une autre partie en puissance. Il est donc arrivé à la substance de la sphère céleste ce qui est en puissance quant à son situs et son ubi. Et l'assimilation avec le bien ultime entraîne nécessairement la permanence selon la plus parfaite perfection qui puisse toujours convenir à la chose. Cela n'est pas possible pour la substance céleste selon le nombre : par conséquent sa conservation est selon l'espèce et la succession.

Alors le mouvement devient conservant | de tout ce qu'il est possible de conserver de cette perfection. Or son principe est le désir de l'assimilation avec le bien ultime dans la permanence de la perfection la plus parfaite selon le possible. Et le principe de ce désir, c'est ce qu'il intellige de lui.

Et toi, si tu considères la disposition des corps naturels dans leur désir naturel d'être en acte un ubi, tu ne t'étonnerais pas qu'un corps désire d'un désir véhément atteindre un des situs, dans lesquels ils lui est possible d'être ou qu'il y soit selon ce qui est le plus parfait [pour lui] en tant qu'il est en mouvement. Et surtout que les états et les dimentions effluantes qui découlent de là lui permettent de s'assimiler avec le Premier en tant qu'il est diffusif des biens. Non pas que ce qui est l'objet d'intention soit précisément ces choses | de sorte que le mouvement serait pour ces choses, mais que l'objet de l'intention est l'assimilation avec le Premier, dans la mesure du possible, pour qu'il soit le plus parfait qu'il puisse être lui-même, et en ce qui le suit, en tant qu'il s'est assimilé au Premier et non selon que les choses émanent de Lui, après Lui, non pas de sorte que le mouvement, en première intention, sera à cause de cela.

Processus de l'émanation

Et je dis que du désir même de l'assimilation avec le Premier [en tant que] selon qu'il est en acte, émane le mouvement | de la sphère céleste selon l'émanation de la chose à partir de l'imagination qui la rend nécessaire, bien que cette chose ne soit pas objet d'intention en elle-même, en première intention. En effet, cette imagination étant l'imagination de ce qui est en acte, il se produit à partir d'elle une recherche de ce qui est le plus parfait en acte et cela n'est pas possible pour l'individu. Alors cela a lieu par succession et c'est le mouvement. En effet l'individu, tant qu'il dure, ses semblables ne passent pas à l'existence, mais restent toujours en puissance.

391 || Le mouvement suit également cette représentation imaginative visée selon ce mode et non cependant qu'il soit premièrement objet d'intention, bien que cette représentation soit suivie d'autres représentations particulières, que nous avons mentionnées et expliquées, par mode de jaillissement non par mode d'objet premier d'intention. Et suivent ces représentations particulières, les mouvements par lesquels il y a transport dans les situs. Et une partie à elle seule, dans sa perfection, n'est pas possible dans ce lieu. Le désir premier sera donc | selon ce que nous avons mentionné et les autres choses qui le suivent sont des jaillissements.

Et ces choses, on peut leur trouver des correspondants éloignés dans nos corps qui ne leur sont pas proportionnés bien que parfois ils en donnent l'impression et les imitent ; par exemple, si le désir à l'égard d'un ami ou d'autre chose devient fort, il se forme en nous des phantasmes *(takhayyulāt)*, par mode de jaillissement, que suivent des mouvements qui ne sont pas des mouvements vers le désiré lui-même, mais des mouvements vers une chose sur son chemin et sa voie et qui est le plus proche de lui.

| Donc le mouvement de la sphère céleste se produit par la volonté et le désir selon ce mode. Et le principe de ce mouvement est un désir et une élection, mais selon le mode que nous avons mentionné, non pas que le mouvement soit ce qui est l'objet d'intention premier. Ce mouvement est comme un culte *('ibâda)* angélique ou céleste. Et ce n'est pas une condition du mouvement volontaire qu'il soit l'objet d'intention en lui-même. Mais quand la puissance appétitive désire quelque chose, d'elle alors efflue une impression *(ta'thîr)* qui met en mouvement les membres. Parfois ils se meuvent selon le mode qui fait parvenir au but *(gharad)* et parfois selon un autre mode semblable | ou approché de lui s'il provient d'une imagination. Et cela soit que le but *(gharad)* désiré soit quelque chose d'accessible ou quelque chose qu'on imite, à l'exemple duquel on doive agir, ou à l'existence duquel on s'assimile.

Quand la délectation a lieu par l'intellectation du premier principe et par l'appréhension de ce qui est intelligé de lui ou saisi de lui selon un mode intellectuel ou psychique, alors elle est occupée à cela à l'exclusion de toute autre chose, et selon toute direction. Mais il
392 jaillit de cela ce qui lui est inférieur en degré || et c'est le désir de

ressemblance avec lui dans la mesure du possible. Il en résulte alors nécessairement, la recherche du mouvement non en tant que mouvement mais selon ce que nous avons dit. Et suit ce désir et cet amour jaillissant de lui et cette perfection jaillit du désir. Et selon ce mode, le Premier principe meut le corps céleste.

Et il t'a apparu de cet ensemble aussi que le Premier Maître quand il dit que le ciel se meut | naturellement, [tu sais] ce qu'il veut dire : ou qu'il dit qu'il se meut par l'âme, ce qu'il veut dire ; et quand il dit qu'il se meut par une puissance infinie, il se meut comme [l'amant] est mû par l'aimé, ce qu'il veut dire, et qu'il n'y a donc pas de contradiction dans ses paroles ni diversité.

L'Aimé premier, moteur premier, est un

Ensuite tu sais que la substance de ce bien aimé premier est une et il n'est pas possible que ce moteur premier de l'ensemble des cieux soit plus qu'un, bien que pour chacune des sphères du ciel il y a un moteur proche qui lui est propre et un désir et un aimé propre, selon ce qu'a vu le Premier Maître, et après lui | les plus savants des péripatéticiens ; ils n'ont nié la pluralité que du moteur du tout et ils affirment la pluralité des mouvements séparés et non séparés qui sont propres à chacun d'eux. Ils posent comme premier des [moteurs] séparés propres, le moteur de la première sphère ; et c'est, pour ceux qui ont précédé Ptolémée, la sphère des étoiles fixes. Mais pour ceux qui ont appris dans les sciences de Ptolémée, c'est la sphère extérieure à elle, l'enveloppant, dépourvue d'étoiles, et après cela, il y a le moteur de la sphère qui suit la première, selon la diversité des deux opinions. Et ainsi de suite.

| Ceux-ci estiment en effet, que le moteur du tout est un et qu'il y a, après cela, pour toute sphère, un moteur propre. Le Premier Maître a posé le nombre des sphères mobiles selon ce qui avait paru de son temps et [affirme] que son nombre suit le nombre des principes séparés. Mais un de ses partisans qui a une pensée plus judicieuse, déclare
393 et dit dons son épître qui traite des Principes || du tout, « que le moteur de l'ensemble du ciel est un, il ne peut pas être un nombre, bien que chaque sphère a un moteur et un aimé qui lui sont propres ». Et celui dont les expressions sur les livres du Premier Maître sont par mode de résumé bien qu'il n'en pénètre pas profondément le sens, déclare et dit à peu près ceci : que le plus probable et le plus vraisemblable, c'est l'existence du principe d'un mouvement propre pour tout corps céleste se trouvant en lui et l'existence d'un principe de mouvement propre à lui en tant qu'il est aimé séparé. | Et ces deux [auteurs] sont parmi les plus anciens disciples du premier Maître, ceux qui se sont le plus rapprochés de la voie droite.

Ensuite la démonstration nécessite cela. Car il nous a paru comme vrai dans la doctrine de l'Almageste, que les mouvement et les sphères célestes sont nombreux et divers quant à la direction, la vitesse et la lenteur. Il faut donc pour chaque mouvement un moteur autre que celui de l'autre et un désiré autre que celui de l'autre, sinon

les directions ne seraient pas diverses, et ne seraient pas diverses la vitesse et la lenteur. Or nous avons montré que ces « desiderata » sont des biens purs séparés de la matière bien que | toutes les sphères et les mouvements communiquent dans le désir du Premier Principe ; et elles communiquent à cause de cela à la pérennité du mouvement et de sa circularité. Nous expliquerons cela davantage.

LIVRE NEUVIÈME

CHAPITRE TROISIÈME

De la manière dont les actions émanent des principes élevés pour que l'on sache sur ce point ce qu'il faut savoir au sujet des moteurs séparés intelligibles, qu'ils sont par eux-mêmes les désirés

Une opinion ancienne

Vérifions cet exposé. Commençons par un autre principe. Nous dirons [donc] que certains * quand ils entendirent le sens extérieur des paroles du meilleur des Anciens * affirmant que la diversité dans ces mou-
394 vements et dans leurs directions semblent être ordonnée || à des choses générables et corruptibles qui se trouvent sous la sphère de la lune ; et [qu'ils] avaient entendu aussi, qu'il avait appris par le syllogisme que les mouvements des célestes ne peuvent pas être pour autre chose que pour eux-mêmes et qu'il n'est pas possible que cela soit pour leurs effets, ils voulurent mettre en accord les deux doctrines. Ils dirent alors : que le mouvement lui-même n'est pas pour ce qui est sous la lune mais pour s'assimiler au Bien Premier et le désirer.

| Quant à la diversité des mouvements c'est à cause de la diversité de chacun d'eux dans le monde de la génération et de la corruption selon une diversité qui assure la permanence des espèces, comme si un homme de bien, s'il doit, pour affaire, se rendre à un lieu et qu'il se présente à lui deux chemins dont l'un est propre à le conduire à l'endroit où se trouve la réalisation de son dessein et l'autre ajoute à cela la production d'une utilité pour quelqu'un qui le mériterait, il faudrait alors en raison de sa bonté, qu'il choisisse le deuxième chemin bien que son mouvement ne soit pas en vue de l'utilité d'un autre mais pour lui-même. Ils disent : | le mouvement de chaque sphère céleste n'est que pour qu'elle demeure toujours dans sa perfection dernière. Mais le mouvement vers telle direction et avec une telle vitesse, c'est pour qu'un autre qu'elle en tire utilité.

Réfutation de l'opinion précédente

La première chose que nous dirons à ces penseurs, c'est que s'il est possible qu'il arrive aux corps célestes dans leurs mouvements une certaine intention pour une chose causée et que cette intention soit dans le choix d'une direction, alors il se peut que cela arrive et qu'il advienne dans le mouvement même de sorte que quelqu'un puisse dire : [les sphères célestes] acquièrent par le repos une bonté qui leur est propre ; | le mouvement ne leur portait pas préjudice dans l'existence et il était utile à d'autres qu'elles. [De plus] aucun des deux n'était plus facile pour lui que l'autre ou plus difficile. Aussi ont-ils choisi le plus utile.

Si la cause qui s'oppose à ce que l'on dise que le sort de son mouvement, c'est l'utilité d'un autre, c'est l'impossibilité pour eux de choisir une action en vue d'un autre parmi les causés, cette cause se
395 trouve dans || l'intention même du choix de la direction. Or, si cette cause, elle n'a pas empêché non plus l'intention du choix de la direction, elle n'a pas empêché non plus l'intention du mouvement. Il en est de même pour l'intention de la vitesse et de la lenteur, car dans les deux cas c'est le même état.

Et cela n'est pas selon le rang de la puissance et de la faiblesse dans les sphères célestes à cause de l'ordonnancement des unes par rapport aux autres selon le haut et le bas de sorte que cela lui soit attribué. Mais c'est quelque chose d'autre.

| Nous dirons en bref * : il ne se peut pas qu'il y ait parmi eux quelque chose qui soit pour les choses engendrées, ni l'intention d'un mouvement ni l'intention d'une direction d'un mouvement ni la mensuration d'une rapidité ou d'une lenteur ni même l'intention d'une action absolument pour elles. Et cela parce que toute intention est pour l'objet visé et elle est donc moins existante que l'objet de l'intention, parce que tout ce pour quoi est une chose, est plus parfaitement existant que l'autre, en tant que lui et l'autre sont ce qu'ils sont *, bien plus par lui s'achève pour l'autre l'autre mode de l'existence qui sollicite l'intention. Il n'est pas possible que l'existence plus parfaite soit acquise | d'une existence moindre. Donc il ne peut absolument pas y avoir à l'égard d'un causé une intention véridique non putative, sinon l'intention donnerait et réaliserait une existence qui est plus parfaite qu'elle dans l'existence.

Et ce que l'on entend par nécessaire, c'est seulement une chose à laquelle l'intention prépare. Et ce qui lui confère l'existence est autre chose. Comme le médecin pour la santé : le médecin ne donne pas la santé, mais il lui prépare la matière et l'instrument ; ce qui confère la santé, c'est un principe plus élevé que le médecin et c'est ce qui donne à la matière toutes ses formes. Et son essence est plus noble que | la matière. Quelquefois celui qui a une intention se trompe dans son intention quand il a en vue ce qui n'est pas plus noble que l'intention. Alors l'intention à son égard n'est pas naturelle, mais [procède] d'une erreur.

Retour à une voie plus évidente

Étant donné que cet exposé a besoin de développement et de vérification et qu'il contient des difficultés qui ne se résolvent que par le discours qui rassassie, revenons pour le moment au chemin le plus évident *. Nous dirons que toute intention a un objet visé. L'intention qui est raisonnablement voulue est celle dont l'existence de l'objet visé par la personne est plus digne pour lui que sa non existence. Sinon elle serait absurde *. Et la chose qu convient davantage à un autre lui
396 confère une certaine perfection : || si elle est dans la réalité, [la perfection] sera réelle et si la chose est dans l'opinion, [la perfection] sera putative comme le mérite de la louange, l'ostentation de la puissance et la permanence du souvenir : ces choses-là et ce qui y ressemble sont des perfections putatives. Et le gain et la santé du corps ou l'agrément de Dieu, qu'il soit exalté et sanctifié et la félicité de la résurrection future, ces choses-là et ce qui y ressemble sont des perfections véritables qui ne peuvent être obtenues par celui qui les désire [à lui tout] seul.

| Donc toute intention qui n'est pas vaine procure une perfection à celui de qui elle procède ; s'il ne la désirait pas, cette perfection n'existerait pas. Et l'intention frivole elle-même semble ressembler à cela : il y a en effet en elle de la délectation et du repos ou autre chose de ce que tu sais ou des autres choses qui t'on été montrées.

Le causé ne perfectionne pas la cause

Il est impossible que le causé dont l'existence se parfait par la cause, confère à la cause une perfection qui n'existait pas. Car les cas où on suppose que le causé confère à sa cause une perfection sont de faux cas ou bien fallacieux ou faussement interprétés. Mais quelqu'un comme toi | qui as les sciences dont on a déjà parlé, est capable de les considérer et de les résoudre.

Si quelqu'un dit que la bonté exige cela, car le bien confère le bien, on répondra : le bien confère le bien mais non selon la voie de l'intention et de la recherche pour qu'il en soit ainsi, car cela entraînerait nécessairement la déficience. En effet, toute recherche et intention d'une chose est une recherche d'un non-existant dont l'existence par rapport à la personne qui le désire est meilleure que sa non-existence. Et tant qu'il reste inexistant et non désiré, il n'existera que ce qui est le plus convenable pour l'agent. Or cela est une déficience. De plus la bonté est bien réelle, existant sans cette intention, et l'existence de cette intention n'entre en rien dans son existence : que cette intention existe ou n'existe pas c'est la même chose par rapport à la bonté. Dès lors la bonté ne la nécessite pas ; et l'état des autres concomitants de la bonté qui l'accompagnent nécessairement, per se, non par intention,
397 ne serait pas d'après une intention, qui est l'intention de cet état. || Ou bien alors la bonté s'achève et subsiste par cette intention. Alors cette intention est la cause de l'achèvement de la bonté et de sa subsistance et non causée par elle.

Si quelqu'un dit que cela a lieu par assimilation * à la cause première en ce sens que sa bonté passe et qu'elle soit telle que le bien le suive, nous répondrons que cela est apparemment acceptable mais en

réalité il ne l'est pas. En effet, | l'assimilation avec [la Première Cause consiste en ceci] : qu'il ne désire rien mais qu'il soit autonome dans son essence. Qu'il est ainsi *, tous les gens de science en conviennent. Quant à l'acquisition de la perfection par intention, elle est différente de l'assimilation à lui, à moins que l'on ne dise que ce qui est désiré en premier lieu est quelque chose et que ceci [i. e. acquérir une certaine perfection] est par une visée seconde et par voie de conséquence.

Il faut donc que dans le choix d'une direction également, l'objet de l'intention première soit quelque chose et que l'utilité mentionnée suive cet objet d'intention. Alors la direction bénéfique ne sera pas objet d'intention d'une intention première précisément pour cela même qui suit, mais il faudra pour | qu'il y ait un achèvement dans l'essence de la chose venant à la suite de cette utilité pour qu'il y ait assimilation avec le Premier.

Nous ne nous opposons pas à ce que le mouvement soit l'objet d'intention d'une intention première, en ce qu'il s'assimile à l'essence du premier selon la manière que nous avons dite. Et que par une intention seconde il s'assimile à l'essence du premier en tant qu'efflue de lui l'existence. Et cela du moment que la première intention soit quelque chose d'autre par laquelle on regarde vers le haut. Quant au regard vers le bas et sa considération, si l'on admet qu'il est possible que par la première intention il tombe sur la direction pour qu'il y ait assimilation au Premier, alors ce serait possible | dans le choix même du mouvement. Alors le mouvement serait pour ce qui est en bas de telle sorte qu'effluerait de lui une existence qui ne serait pas assimilation avec lui en tant qu'il a une existence parfaite et qu'il est son aimé. Et cela n'a lieu pour lui qu'à cause de son essence en tant qu'elle est son essence. Que les choses reçoivent l'existence de lui, cela n'a pas de rapport avec l'ennoblissement de son essence et son achèvement *. Ce qui a lieu effectivement, c'est qu'il est selon sa meilleure perfection et qu'il est de telle sorte que jaillit de lui l'existence du tout, non par mode de recherche ou d'intention. Il faut donc que le désir à son égard soit la voie de l'assimilation, de cette manière, selon celle qui ne [ferait] pas dépendre une perfection de lui du Premier.

Objection et réponse

398 || Si quelqu'un dit : de la même façon qu'il est possible que la sphère céleste acquière par le mouvement un bien et une perfection et que le mouvement est une action pour elle, objet d'intention, de même [cela peut se dire] de ses autres actions. Nous répondrons que le mouvement n'acquiert ni perfection ni bien, autrement il s'arrêterait quand il l'aurait atteint, mais il est lui-même la perfection que nous avons indiquée. Le mouvement en réalité, rend permanente l'espèce qui peut être au corps céleste en acte, car il n'est pas possible de la rendre permanente | dans l'individu. Donc ce mouvement n'est pas semblable aux autres mouvements qui cherchent une perfection extérieure à eux mais il perfectionne par ce mouvement ce qui se meut à partir

de lui, per se. Car le [mouvement] est la permanence même des situs et des ubi par mode successif. En bref, il faut que nous revenions à ce que nous avons détaillé dans ce qui précède, lorsque nous avons montré comment ce mouvement suit la représentation [imaginative] du désirant, et [comment] ce mouvement quasi permanent.

Cette opinion n'exclut pas la Providence

Si quelqu'un dit que cette opinion exclut l'existence de la Providence concernant les choses et la sage administration | qui s'y trouve, nous mentionnerons plus loin ce qui dissipera cette difficulté. Et nous montrerons comment la Providence du Créateur [gouverne] le tout et comment la providence de chaque cause s'exerce sur ce qui la suit et comment les êtres qui se trouvent chez nous, sont gouvernés par la Providence à partir des principes premiers et des causes intermédiaires. Il a apparu manifestement de ce que nous avons expliqué qu'aucune des causes ne peut être perfectionnée par le causé par essence non par accident et qu'elle ne vise pas un acte en vue du causé bien qu'elle l'agrée et qu'elle le connaisse. Mais il en est de même que pour l'eau : elle se refroidit per se en acte pour conserver | son espèce et non pour refroidir autre qu'elle, et que cependant cela entraîne nécessairement pour elle qu'elle refroidisse autre qu'elle. Et le feu réchauffe par lui-même en acte, pour conserver son espèce et non pour réchauffer autre que lui, mais cela entraîne nécessairement pour lui qu'il réchauffe autre que lui. Et la puissance du concupiscible désire la délectation de l'union charnelle pour rejeter le superflu, et qu'elle obtient la délectation non pour qu'il se produise à partir d'elle un enfant, mais cela entraîne nécessairement pour elle un enfant. Et la
399 santé || est santé par sa substance et son essence non pour que le malade en tire profit mais cela entraîne nécessairement pour elle le profit pour le malade. De même pour les causes précédentes, sauf qu'il y a là compréhension de ce qui se passe et connaissance du mode de l'ordre et du bien, comment il s'y trouve et qu'il s'y trouve comme il le doit ; cela ne se [trouve] pas dans celles-là.

Les corps célestes désirent un aimé commun

Si les choses sont ainsi, les corps célestes ne participent au mouvement circulaire que par désir | d'un aimé commun ; et ils ne se diversifient entre eux que parce que les principes qu'ils désirent et qu'ils aiment sont divers, eux, après ce Premier. Et si nous nous posons la question : comment il résulte nécessairement de tout amour un mouvement dans ce cas, cela ne doit pas influer sur ce que nous avons appris, à savoir que les mouvements sont divers parce que les objets aimés sont divers.

L'objet aimé serait-il un corps ?

Mais il nous reste [à résoudre] un point : c'est que l'on peut s'imaginer que les objets aimés divers sont des corps non des intelligences séparées de sorte que, par exemple, le corps qui est plus vil [essaie] de s'assimiler au corps qui est plus ancien et plus noble | comme l'a

pensé un des philosophants musulmans récents qui a troublé la logique, car il n'a pas compris l'intention des Anciens.

Nous dirons donc que cela est impossible et cela parce que l'assimilation à lui entraîne nécessairement une parité dans le mouvement, la direction et la fin vers laquelle il se dirige. Si le fait d'être au-dessous de son rang entraîne quelque chose, cela ne peut être que l'affaiblissement dans l'action non une diversité dans l'action qui aurait pour conséquence que celui-ci soit dans une direction et celui-là dans une autre.

Il n'y a rien dans la nature du corps qui empêche l'âme de se mouvoir dans n'importe quelle direction

On ne peut pas dire [non plus] : la cause de cette diversité c'est la nature de ce corps comme si la nature de ce corps s'opposait à ce qu'il se déplace de A | à B et non à ce qu'il se déplace de B en A. Cela est impossible car le corps en tant qu'il est corps, n'exige pas cela. Et la nature en tant qu'elle est nature du corps recherche l'ubi naturel sans situs déterminé. Si elle demandait un situs déterminé, le déplacement à partir de lui serait violent. Il entraînerait dès lors dans le mouvement du ciel l'intention de violence.

400 | De plus l'existence de chaque partie des corps célestes * selon tout rapport est concevable par rapport à la nature du corps céleste. Il n'est donc pas nécessaire que si une partie est ôtée d'un certain côté, cela est possible et que si elle est ôtée d'un autre côté, cela ne soit plus possible selon sa simplicité. A moins qu'il n'ait une autre nature qui fasse un mouvement dans une direction : elle sera alors nécessairement [dirigée] dans cette direction, et non vers une autre, si elle est empêchée [de l'être] dans sa direction. Mais nous avons déjà dit que le principe de ce mouvement n'est pas sa nature. Il n'y a pas non plus | de nature qui exige nécessairement un situs particulier et non des directions diverses. Il n'y a donc pas dans la substance de la sphère céleste une nature qui empêche l'âme de le mouvoir dans n'importe quelle direction.

De même il n'est pas possible que cela ait lieu du côté de l'âme, de sorte que sa nature désire telle direction nécessairement à moins que l'intention du mouvement soit particularisée dans cette direction. En effet, la volonté suit l'intention, et non l'intention la volonté. S'il en est ainsi, la cause sera la diversité de l'intention. Il n'y a donc aucun empêchement du côté de la corporéité ni du côté de la nature, ni du côté de l'âme, | si ce n'est la diversité de l'intention. Que la violence existe ici, c'est ce qui est le plus éloigné de la possibilité. Si donc l'intention était l'assimilation, après le Premier, à un des corps célestes, le mouvement serait du genre du mouvement de ce corps : il ne serait pas divers de lui ou plus rapide dans beaucoup d'endroits. Il en serait de même si l'intention du moteur de cette sphère céleste était l'assimilation au moteur de cette sphère.

En effet il a apparu que l'intention de ces mouvements n'est pas quelque chose à laquelle on arrive par le mouvement, sinon cela entraî-

nerait nécessairement la cessation, mais quelque chose de différent auquel on n'arrive pas et il est apparu clairement maintenant qu'il n'est pas un corps. Il reste donc que la fin | pour chaque sphère céleste est l'assimilation avec autre chose que les matières et les âmes des substances des sphères célestes. Il est impossible que ce soit [une assimilation] avec les éléments et ce qui engendre d'eux. Et il n'y a pas de corps, ni d'âmes autre que ceux-là. Il reste donc qu'il y a pour chacune des [sphères célestes] un désir d'assimilation à une substance intellectuelle séparée qui lui est appropriée. Et les mouvements et leurs états se diversifient selon la diversité qu'ils ont à cause de cela, bien que nous ne connaissions pas la qualité et le pourquoi de cette
401 nécessité. C'est pourquoi la cause Première est désirée par tous || en commun. C'est là le sens de ce que disent les Anciens [qui affirment] qu'il y a un seul moteur désiré pour le tout et qu'il y a un moteur pour chaque sphère qui lui est propre et un objet aimé qui lui est propre.

Chaque sphère a une âme motrice douée d'imagination

Il y a donc pour chaque sphère céleste une âme motrice qui intellige le bien et qui, à cause de [son] corps, est douée d'imagination *(takkayyul)* i. e. des représentations *(taṣawwur)* des particuliers et une volonté des particuliers. Et ce qu'elle intellige du Premier, et ce qu'elle intellige du Principe prochain qui lui est propre, sera un principe qui l'excitera au mouvement. Il y a donc pour toute sphère une intelligence séparée : Le rapport de cette intelligence | à la sphère est celui de l'intellect agent à nous-mêmes, et c'est un modèle universel et intellectuel pour l'espèce de son action. Elle s'assimile à lui.

En bref, il faut pour tout mobile d'entre elles [se mouvant] pour une fin intellectuelle, un principe intellectuel qui intellige le Bien premier et dont l'essence soit séparée. Tu as en effet appris que tout ce qui intellige a une essence séparée. [Il faut également] pour le mouvement un principe corporel, i. e. conjoint au corps. Tu as appris en effet que le mouvement céleste est psychique ; il émane d'une âme élective qui renouvelle d'une façon continue [les objets] particuliers de ses élections. Dès lors le nombre des intelligences séparées, après le Premier Principe, | sera celui des mouvements.

Nombre des intelligences séparées

Si donc les sphères des étoiles errantes sont telles que le principe mouvement des sphères de chaque planète n'est qu'une puissance des planètes, il n'est pas éloigné que le nombre des [intelligences] séparées soit le même que celui des planètes non celui des sphères. Et que leur nombre soit de dix après le Premier. La première, c'est l'intelligence motrice immobile ; elle meut la sphère du corps extrême. Puis celle qui lui ressemble pour la sphère des fixes, puis celle qui leur ressemble pour la sphère de Saturne et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à l'Intellect qui efflue sur nos âmes : c'est l'Intelligence du monde terrestre. Nous, nous l'appelons l'Intellect Agent. | S'il n'en était pas ainsi, mais que toute sphère en mouvement

possédait son statut dans le mouvement d'elle-même et qu'il en soit ainsi pour toutes les sphères, le nombre de ces [intelligences] séparées serait plus grand ; selon la doctrine du Premier Maître, il faudrait plus de 50 et plus... La dernière de [ces intelligences] serait l'Intellect Agent. Mais tu as appris d'après ce que nous avons dit dans les Mathématiques, le nombre que nous avons trouvé pour [ces intelligences].

402

LIVRE NEUVIÈME

CHAPITRE QUATRIÈME

De l'ordination de l'existence de l'intelligence et des âmes célestes et des corps [célestes] à partir du Premier Principe

Résumé de ce qui précède

Nous avons montré précédemment que le nécessairement existant par soi est un, qu'il n'est pas un corps, ni dans un corps, qu'il n'est divisible sous aucun rapport, par conséquent tous les êtres tirent leur existence de lui. Il ne peut avoir de principe d'aucune façon, ni de cause : ni « a qua », ni « in qua », ni « per quam », ni « propter quam », de sorte qu'il soit en vue de quelque chose. C'est pourquoi le tout ne peut pas provenir de lui par mode d'intention *, comme lorsque nous avons une intention pour la production du tout et l'existence du tout ; il aurait une intention pour autre chose que lui-même.

| Nous avons achevé d'établir en d'autres lieux cette thèse, et cela se trouve en ce [lieu] d'une façon manifeste. Nous montrerons d'une façon particulière qu'il est impossible qu'il ait l'intention que l'existence du tout vienne de lui, cela conduit à ce qu'il devienne multiple, il y aurait alors en lui une chose à cause de laquelle il veut qu'il aurait en vue, à savoir sa connaissance et la science qu'il a de la nécessité de l'intention, ou la complaisance qu'il en a, ou un bien en elle qui nécessiterait cela, puis une intention, puis une utilité que l'intention lui conférerait comme nous l'avons montré auparavant. Or cela est impossible.

Le Premier principe connait et agrée ce qui émane de lui par nature

De plus, que le tout provienne de lui par mode de nature * ne signifie pas que l'existence du tout proviendrait de lui sans connaissance ni agrément de sa part. Comment | cela serait-il possible, alors qu'il est intelligence pure, s'intelligeant lui-même ? Il faut donc qu'Il intellige que l'existence du tout à partir de lui l'accompagne néces-

sairement parce qu'il n'intellige son essence que comme étant intelligence pure et Premier principe, tandis qu'il n'intellige l'existence du tout à partir de lui qu'en tant qu'il est son principe. Il n'y a en lui aucune opposition ni répugnance à ce que le tout émane de lui et son
403 essence sait que sa perfection et son excellence sont telles que | de lui émane le bien et que cela est un des concomitants nécessaires de sa splendeur, aimée par lui pour elle-même. Et toute essence sachant tout ce qui procède de lui et qui n'est pas mélangé d'empêchement, mais qui soit selon ce que nous avons décrit agrée ce qui [sort] de lui. Le Premier agrée l'émanation du tout de lui. Mais le Premier Vrai n'a comme première opération et essentiellement que d'intelliger sa propre essence qui, par elle-même, est le principe de l'ordre du bien dans l'existence. Il est donc intelligeant l'ordre du bien dans l'existence est et | comment il doit être. [Ce n'est pas] une intelligence sortant de la puissance à l'acte, ni une intelligence passant d'un intelligible à un intelligible. Son essence est en effet exempte de tout ce qui est de quelque façon que ce soit en puissance comme nous l'avons montré précédemment. Mais c'est une intellection une.

Et ce qu'il intellige de l'ordre du bien dans l'existence entraîne nécessairement qu'il intellige comment il peut être et quelle est la meilleure forme possible pour la production du tout selon l'exigence de son intelligé, car la vérité intelligée chez lui est identique à ce que tu sais : science, puissance et volonté.

Quant à nous, nous avons besoin, pour réaliser ce que nous nous imaginons, | d'intention, de mouvement et de volonté pour que cela existe. Cela ne convient pas à Dieu, ni n'est valable pour lui, car il est exempt de dualité. Et comme nous l'avons longuement montré, son intellection est cause de l'existence selon ce qu'il intellige et l'existence de ce qui est existentialisé à partir de lui [a lieu] selon une concomitance et une séquence nécessaires de son existence ; non en ce sens, que son existence soit pour l'existence d'autre chose que lui. Lui est l'auteur de toute chose en ce sens qu'il est l'Existant de qui émane toute existence, d'une émanation distincte de son existence.

Mais parce que le devenir de ce qui vient du Premier n'a lieu que par concomitance nécessaire, s'il est vrai que le Nécessairement | existant est nécessaire de tous points de vue, et comme nous avons achevé de le montrer auparavant, il n'est pas possible que le premier des existants à partir de lui, — et ce sont les créatures, — soit multiple ni en nombre ni par division en matière et forme, car ce qui viendrait nécessairement de lui pour son essence non pour autre chose. Or, la direction et le statut qui sont dans son essence desquels vient nécessairement cette chose, ne sont pas la direction et le statut qui sont en lui, desquelles résulterait non cette chose mais une autre.

404 Si en effet de lui résultent nécessairement, d'une façon simultanée deux choses de constitution distincte, ou deux choses distinctes, desquelles résulterait une seule chose comme matière et forme, alors ce qui en résulterait proviendrait de deux aspects dans son essence.

Si ces deux aspects ne sont pas dans son essence mais l'accompagnent nécessairement, la question se pose au sujet de cet accompagnement nécessaire jusqu'à ce que ces deux aspects soient dans son essence. Alors son essence sera divisée secundum intellectum. Or nous avons dit auparavant que cela était impossible et nous en avons montré la fausseté.

La première Intelligence

Il est donc clair que le premier des | êtres existants à partir de la première cause est numériquement un. Son essence et sa quiddité sont unes, non dans une matière. Il n'est donc pas un des corps, ni une des formes qui sont les perfections des corps, qui puisse être son effet immédiat. Le premier effet est une intelligence pure parce que c'est une forme qui ne se trouve pas dans une matière. C'est la première des intelligences séparées que nous avons énumérées et il semble bien que ce soit elle qui est le principe moteur de la sphère ultime, par voie de désir.

Objection

Mais quelqu'un pourra objecter : Rien n'empêche que ce qui est produit à partir du Premier Principe soit une forme matérielle, de laquelle résulterait | l'existence de sa matière.

Réponse

Nous répondrons : cela exigerait que les choses qui viendraient après cette forme et après cette matière seraient subséquentes dans le degré des effets et leur existence serait par l'intermédiaire de la matière. La matière serait cause de l'existence des formes des nombreux corps dans l'univers et [cause] de leurs puissances. Or cela est impossible. Car l'existence de la matière est d'être seulement réceptive et non d'être cause de l'existence de quelque chose d'une autre manière que par mode de réception. Si certaine matière n'est pas ainsi, | elle n'est matière que d'une manière équivoque. De plus, si la chose considérée comme établie n'est attribut de la matière que d'une manière équivoque, alors le rapport du premier causé à elle, en tant qu'il est une forme dans une matière, n'aura lieu que par équivoque. Et si ce deuxième est de telle sorte que d'une part * existe, à partir de lui, cette matière, et d'autre part existe la forme d'autre chose si bien que l'autre forme n'existe pas par l'intermédiaire de la matière, alors la forme matérielle ferait une action qui n'aurait pas besoin de matière. Or toute chose qui agirait sans avoir besoin de la matière, son essence, de prime abord, n'a pas besoin de la matière. La forme matérielle n'aurait pas besoin de la matière.

La matière individualise la forme

405 | En bref, la forme matérielle bien qu'elle soit cause de la matière en ce qu'elle la fait sortir à l'acte et qu'elle la perfectionne, cependant la matière a également une influence sur son existence : à savoir son appropriation et sa détermination, bien que le principe de l'existence soit sans la matière, comme tu l'as appris.

Alors, nécessairement, chacun des deux serait cause de l'autre en certaine chose ; et les deux ne sont pas d'un seul côté. S'il en était pas ainsi, il serait impossible que la forme matérielle dépende de la matière | d'une manière quelconque. Aussi avons-nous dit précédemment que la forme seule ne suffit pas [pour l'existence] de la matière mais la forme est comme partie de la cause.

S'il en est ainsi, il n'est pas possible de faire de la forme, à tous les points de vue, une cause de la matière et suffisante par elle-même.

Il est donc clair qu'il n'est pas possible que le premier causé soit une forme matérielle absolument. Qu'il ne soit pas matière, cela est plus évident encore. Il faut donc que le premier causé soit une forme absolument non matérielle, ou mieux une intelligence.

Les corps proviennent de la première Intelligence par intermédiaires

Tu sais qu'il existe des intelligences et des âmes séparées en grand nombre. Or il est impossible que leur existence | soit acquise par l'intermédiaire de ce qui n'a pas d'existence séparée. Mais tu sais que dans l'ensemble des existants qui proviennent du Premier, il y a des corps ; car tu sais que tout corps est possiblement existant par lui-même et qu'il est nécessaire par autrui. Et tu sais qu'il n'y a pas moyen qu'il provienne du Premier, qu'Il soit exalté sans intermédiaire. [Les corps] proviennent donc de Lui par intermédaire.

Or tu sais que cet intermédiaire ne peut pas être unité pure, sans dualité ; car tu sais que l'un en tant qu'il est un ne peut nécessairement produire que l'un. Il vaut mieux que [cette médiation] se vérifiasse à partir des premiers causés, en raison | d'une dualité qui doit nécessairement se trouver en eux en raison d'une multiplicité quelle qu'elle soit.

Mais dans les intelligences séparées, il ne peut y avoir de multiplicité que selon le mode dont je parle, à savoir que le causé par soi est possiblement existant mais qu'il est nécessairement existant par le Premier. Or la nécessité de son existence résulte de ce qu'il est intelligence et qu'il intellige son essence et qu'il intellige le premier néces-
406 sairement. Il faut donc qu'il y ait | en lui en fait de multiplicité, [à savoir] l'intention [par laquelle] il intellige son essence comme possiblement existente en elle-même et qu'il intellige la nécessité de son existence à partir du Premier, qui est intelligible par soi ; enfin qu'il intellige le Premier.

Mais cette multiplicité ne lui provient pas du Premier. Car le fait qu'il ait une existence possible provient de lui-même non à cause de Premier. Ce qu'il a du Premier, c'est la nécessité de son existence. Ensuite la multiplicité qu'il y a en lui du fait qu'il intellige le Premier et qu'il s'intellige lui-même est une multiplicité concomitante à la nécessité de son existence à partir du Premier.

Nous ne nous opposons pas à ce que | d'une seule chose provienne une seule essence, que suit ultérieurement une multiplicité relative, qui ne se trouve pas dans sa première existence et qui n'entre pas dans le

principe de sa constitution. Bien plus il est possible que de l'un provienne l'un, et ensuite que de cet un dérive nécessairement un état ou une qualité ou un causé. Et cela sera également un. Puis de lui dérivera nécessairement par association avec ce concomitant, quelque chose ; de là, il s'ensuivra une multiplicité, qui toute entière, accompagnera nécessairement, son essence.

Il faut donc nécessairement qu'une telle multiplicité soit la cause de la possibilité de l'existence de la multiplicité en elle à partir des premiers causés. Sans cette multiplicité, | il ne pourrait se produire à partir de [ces premiers causés] qu'une unité, et il ne serait pas possible que provienne d'eux un corps. Ensuite il n'y a pas de possibilité pour la multiplicité que selon ce mode seulement.

Or il nous avait apparu d'après ce qui précède que les intelligences séparées sont nombreuses. Mais il faut que la plus élevée d'entre elles soit le premier existant à partir de lui, puis le suit une intelligence et une autre. Et parce qu'au-dessous de chaque intelligence, il y a une sphère céleste avec sa matière et sa forme qui est l'âme et une intelligence qui lui est inférieure, il y aura donc au-dessous de chaque intelligence trois choses dans l'existence. Il faut donc qu'il y ait possibilité d'existence de ces | trois à partir de la première Intelligence dans la création, à cause de la trinalité mentionnée. Or ce qui est plus noble suit ce qui est plus noble selon plusieurs modes.

Dès lors, de la Première Intelligence, il résulte nécessairement, en tant qu'elle intellige la première l'existence d'une intelligence au-dessous d'elle, et en tant qu'elle s'intellige elle-même, [il se produit] l'existence de la forme de la sphère ultime et sa perfection qui est l'âme. Et par la nature de la possibilité de l'existence qui lui arrive, et qui est incluse dans le fait qu'elle intellige son essence, [prend naissance] l'existence de la corporéité de la sphère ultime, contenue dans l'ensemble de l'essence de la sphère ultime selon son espèce. Et c'est ce qui s'associe avec la puissance dans ce qu'intellige le Premier.

407 | Il résulte nécessairement d'elle une intelligence ; et du fait qu'elle considère son essence selon un aspect [il se produit] nécessairement la première multiplicité avec ses deux parties, je veux dire, la matière et la forme. La matière par l'intermédiaire de la forme ou en association avec elle, de la même façon que la possibilité de l'existence passe à l'acte par l'acte qui correspond à la forme de la sphère céleste. Il en est de même pour chaque intelligence et pour chaque sphère jusqu'à ce qu'on arrive à l'Intellect Agent qui régit nos âmes.

Le processus de l'émanation est fini

Il ne faut pas que dans ce processus on aille à l'infini, | de sorte qu'il y aurait au-dessous de tout séparé un autre séparé. Car nous dirons : si à partir des intelligences il a résulté nécessairement une multiplicité, c'est à cause des « intentiones » de multiplicité qui s'y trouvent. Mais notre affirmation n'est pas réversible en ce sens que de toute intelligence qui contiendrait cette multiplicité dérive-

raient nécessairement ces causés. De même ces intelligences ne conviennent pas dans l'espèce, de sorte que les exigences de leurs « intentiones » soient les mêmes.

Commençons à montrer cette intention selon une autre voie : Nous dirons : Les sphères célestes sont nombreuses, au-dessus de nombre qui se trouve | dans le premier causé, du point de vue de sa multiplicité mentionnée. Surtout si chaque sphère est divisée en sa forme et sa matière. Par conséquent il n'est pas possible que leur principe soit un, à savoir le Premier Causé. Il n'est pas non plus possible que tout corps [céleste] antérieur soit cause du corps [céleste] postérieur. Cela parce que le corps [céleste] en tant qu'il est corps [céleste], ne peut pas être le principe d'un corps [céleste]. Et en tant qu'il a une puissance psychique, il ne peut pas être le principe d'un corps céleste ayant une autre âme. Et cela parce que nous avons montré que toute âme, pour chaque sphère, est sa perfection et sa forme, elle n'est pas une substance séparée, sinon elle ne serait pas | âme mais intelligence et elle ne se mouvrait absolument que par mode de désir, et il ne se produirait pas en elle, à la suite du mouvement du corps céleste, aucun changement ; et elle n'aurait ni fantaisie ni imagination par l'association avec le corps céleste. Or le raisonnement nous a déjà conduit à établir ces états pour les âmes des sphères comme tu le sais.

Si les choses sont ainsi, il n'est pas possible que des âmes des sphères, il émane des actes dans d'autres corps que les siens si ce n'est par l'intermédiaire de leur corps. En effet les formes des corps et leur perfection sont de deux sortes :

1. *ou bien* les formes dont la subsistance est dans la matière des corps : de la même façon que leur subsistance a lieu dans les matières de ces corps, de même ce qui émane de leur subsistance en émane
408 par l'intermédiaire des matières de ces corps. Pour cette raison, || la chaleur du feu ne chauffe pas n'importe quelle chose mais ce qui rencontre son corps ou quelque chose de son corps. De même le soleil n'éclaire pas toutes choses, mais ce qui se trouve vis-à-vis de son corps ;

2. *ou bien* des formes dont la subsistance est par elle-même non par les matières des corps comme les âmes. Ensuite, toute âme n'a été appropriée à un corps que parce que son action est par ce corps et en lui. Si son essence et son action étaient séparées | de ce corps toutes deux, elle serait l'âme de toute chose non l'âme de ce corps seulement.

Il appert donc, selon tous les aspects, que les puissances célestes qui sont imprimées dans leurs corps n'agissent que par l'intermédiaire du corps, une âme, parce que le corps ne sera pas l'intermédiaire entre une âme et une autre. Si elles pouvaient produire une âme sans l'intermédiaire du corps, elles auraient une subsistance autonome sans le corps, et une appropriation à une action séparée de leur essence et de l'essence du corps. Or cela est autre chose que ce que nous mentionnons. Si elles n'ont pas produit une âme, elles n'ont pas produit | [non plus] un corps céleste parce que l'âme est antérieure au corps du point de vue du rang et de la perfection.

Si on pose pour chaque sphère céleste quelque chose d'où émane, dans sa sphère, quelque chose et une impression sans que son essence soit entièrement absorbée par l'occupation de ce corps et par lui, mais que son essence soit distincte de ce corps par la subsistance et par l'action, nous ne nous y opposons pas. C'est ce que nous appelons l'intelligence pure. Et nous disons que l'émanation de ce qui vient après elle, vient d'elle.

Mais cela est autre chose que ce qui pâtit à partir du corps et autre chose que ce qui est associé au corps, et ce qui devient une forme appropriée à lui, et autre chose que ce qui se produit selon le côté dont nous avons parlé lorsque nous avons établi [l'existence] de cette âme.

| Il est donc apparu clairement que pour les corps célestes il y a des principes non corporels, et autres que les formes des corps [célestes] et que, à chaque sphère céleste est appropriée à un de ces principes. Et tous s'associent dans un principe unique.

Les âmes humaines

Ce qui est indubitable, c'est qu'il existe des intelligences simples, séparées, qui se produisent avec la production des corps humains : elles ne sont pas corruptibles, mais demeurent. On a montré cela dans les sciences physiques. Elles n'émanent pas de la cause première parce qu'elles sont multiples, malgré l'unité spécifique, et parce qu'elles com-
409 mencent à être. || Elles sont donc causées par la cause première par intermédiaire.

Mais il n'est pas possible que les causes efficientes intermédiaires entre la [cause] première et elles-mêmes soient inférieures en dignité, et qu'elles ne soient pas des intelligences simples et séparées. Car les causes qui donnent l'existence sont plus parfaites en existence, tandis que celles qui reçoivent l'existence peuvent avoir une existence moins élevée. Il faut donc que le Premier Causé soit une Intelligence, une par essence. Et il n'est pas possible également que de lui provienne une multiplicité ayant une unité | spécifique. Et cela, parce que si ces idées multiples qui se trouveraient en lui, et par lesquelles il serait possible l'existence de la multiplicité en lui, avaient des essences diverses, alors ce qu'exigerait chacune de ces essences serait autre que ce qu'exigerait l'autre dans l'espèce. Ce qui résulte nécessairement de l'une ne serait pas ce qui résulte de l'autre mais une autre nature. Si par contre les essences étaient identiques, par quoi se diversifieraient-elles et se multiplieraient-elles, alors qu'il n'y a pas là division de matière ?

Par conséquent, il ne peut se produire à partir du Premier Causé une multiplicité que d'espèces différentes. Par conséquent ces âmes terrestres également ne sont pas produites par le Premier Causé sans intermédiaire | d'une autre cause existante. Il en est de même pour tout causé premier élevé jusqu'à ce qu'on aboutisse à un causé dont la production commence en même temps que la production des éléments générables et corruptibles multipliés à la fois par l'espace et

le nombre. Alors la multiplicité du récepteur est la cause de la multiplicité de l'action du Principe qui est un par soi. Et cela après l'achèvement de l'existence de tous les [corps] célestes. Il y a toujours, une production nécessaire d'une intelligence après une autre jusqu'à ce que se produise la sphère de la Lune ; puis seproduisent les éléments et ils se préparent à recevoir une impression, une spécifiquement, multiple numériquement, de la dernière intelligence. Car si la cause ne se trouve pas dans l'agent, il faut | nécessairement qu'elle soit dans le récepteur.

Il faut donc que se produise à partir de chaque intelligence, une intelligence sous elle et il y aura arrêt de telle sorte que les substances intellectuelles pourront se produire d'une façon distincte et nombreuses numériquement comme suite de la multiplicité des causes. A ce moment il y aura arrêt.

Résumé

Il appert donc clairement que si toute intelligence est élevée en dignité, c'est à cause d'une intention qui s'y trouve. En tant qu'elle intellige le Premier, il se produit à partir d'elle, nécessairement, une autre intelligence au-dessous d'elle ; et en tant qu'elle s'intellige elle-même, il se produit à partir d'elle, nécessairement, une autre intelligence au-dessous d'elle ; et en tant qu'elle s'intellige elle-même, il se produit à partir d'elle une sphère avec son âme et son corps. Le corps de la sphère provient à partir d'elle et il subsiste par l'intermédiaire de l'âme de la sphère. Car toute forme est | cause que sa matière soit en acte parce que la matière elle-même n'a pas de substance.

LIVRE NEUVIÈME

CHAPITRE CINQUIÈME

De la manière dont les éléments sont engendrés à partir des premières causes

Lorsque s'achève le nombre des sphères célestes, il découle nécessairement après elles, l'existence d'éléments. Et cela parce que les corps élémentaux sont générables et corruptibles, il faut donc que leurs principes prochains soient des choses susceptibles d'un certain changement et du mouvement et que ce qui est Intelligence pure ne soit pas la seule cause de leur existence. Cela ressort clairement des principes que nous avons maintes fois mentionnés et que nous avons achevé d'exposer.

Communauté de la matière et diversité des formes dans les éléments

Or ces éléments ont une matière qui leur est commune et une forme par laquelle ils se distinguent. Aussi la diversité de leurs formes doit-elle provenir de ce qui détermine la diversité des états des cieux, et la conformité de leur matière de ce qui détermine | une conformité dans les états des cieux.

Or les sphères ont cette nature commune * d'exiger le mouvement circulaire ; il faut donc que ce qui exige cette nature détermine dans l'existence de la matière et que ce en quoi elles diffèrent soit un principe qui prépare la matière pour les diverses formes. Mais les choses multiples, qui ont un genre et une espèce communes, ne peuvent à elles seules, sans association avec quelque chose de déterminé, être cause d'une essence, qui, en elle-même est conforme et une, mais qui ne subsiste que par un autre. Par conséquent cet un ne provient de ces choses que par liaison à un un qui les ramène à quelque chose d'un. Il faut donc | que les Intelligences séparées, surtout la dernière, celle qui est la plus rapprochée de nous, soit celle-ci d'où efflue, en association avec les mouvements célestes, quelque chose où se trouve un dessin des formes du monde inférieur, du point de vue de la passion,

de même que dans cette intelligence ou ces intelligences [se trouve], le dessin des formes du point de vue de l'action. Puis de cette intelligence, effluent dans les inférieurs, des formes, par appropriation non
411 pas cependant d'elle exclusivement. || Car l'un agit sur l'un, comme tu le sais, [en donnant] un [seulement] mais [elles effluent] avec l'association des corps célestes, aussi il se formera, si une des influences célestes approprie sans intermédiaire, cette chose, un corps élémental, ou par un intermédiaire qui le constitue en une disposition * générale que sa substance avait. Alors, de cette [substance] séparée efflue une forme particulière ; et elle s'imprime dans cette matière. | Or tu sais que l'un n'approprie pas l'un, en tant que chacun d'eux est un, par autre chose que ce qu'il a, mais il faut qu'il y ait divers appropriateurs.

Appropriateurs et préparateurs de la matière

Or les appropriateurs de la matière sont leurs « préparateurs » car le préparateur c'est celui qui produit quelque chose dans le « préparé » de sorte que le rapport de celui-ci à quelque chose de déterminé est plus grand qu'à une autre chose. Et cette préparation fait prévaloir l'existence de ce qui est plus digne d'être en lui à partir des principes donateurs des formes.

Si la matière était selon sa première disposition, elle se comporterait également à l'égard | des deux contraires : comment dès lors l'un d'eux prévaudrait-il ? A moins que cela soit dans le cas où les agents qui produisent une influence soient divers.

Mais cette diversité également se rapporterait aux diverses matières selon un rapport unique. Il n'est donc pas possible qu'en vertu de ce rapport une matière soit appropriée plutôt qu'une autre ; à moins qu'il n'y ait également quelque chose qui se trouve dans cette matière ; et cela ne peut être que la préparation parfaite.

La préparation parfaite de la matière

Cette préparation parfaite n'est pas autre chose que son adaptation parfaite à une chose déterminée, qui est ce pourquoi elle est préparée. Comme par exemple l'eau : si on la chauffe abondamment, la chaleur étrangère se réunit avec la forme aqueuse, qui a une relation éloignée avec la forme de l'eau | et un rapport très fort à la forme du feu. Si cela augmente et que l'adaptation devient forte, la préparation devient plus forte, c'est au tour de la forme du feu d'effluer et à celle de l'eau de cesser.

Et parce que la matière ne peut pas rester sans forme, sa subsistance ne peut pas seulement provenir des seuls principes pre-
412 miers auxquels elle est référée, mais de ces principes et || de la forme. Et parce que la forme qui fait subsister actuellement la matière, la matière subsistait sans elle, il s'en suit que son existence ne provient pas de [cette] forme seulement, mais d'elle et des autres principes, par son intermédiaire ou par l'intermédiaire d'une autre semblable à elle. Si l'[existence de la matière] était due aux principes premiers seulement, elle se serait passée de la forme ; et si c'était à partir de la forme seulement, elle n'aurait pas été précédé par la forme. Mais

comme le mouvement circulaire dans lequel converge là-bas, dans [le ciel] suit une nature que font subsister | les natures propres à chaque sphère, de même la matière ici, ce qui la fait subsister avec la nature commune, c'est ce qui provient des natures particulières, à savoir les formes.

Et de même que le mouvement est le plus vil des états là-bas, de même la matière est la plus vile des essences ici-bas. Et de même que le mouvement là-bas suit une certaine nature en puissance, de même la matière ici-bas accompagne ce qui est en puissance.

| Et de même que les natures particulières et communes là-bas sont des principes ou des déterminateurs pour la nature du particulier et du commun ici-bas, de même les relations diverses et variables qui suivent là-bas les natures particulières et communes et leur adviennent à cause du mouvement, sont le principe du changement des états et leur altération ici-bas.

De même le mélange de leur relation là-bas *, est cause du mélange des relations de ces éléments ou une aide.

Les corps célestes ont une influence sur les corps de ce monde au moyen de qualités qui leur sont propres et qui d'elles effluent dans ce monde-ci.

Et leurs âmes également ont une influence sur les âmes de ce monde. Et au moyen de ces « intentions » nous savons que la nature qui gouverne ces corps, comme la perfection et la forme, | est produite par l'Ame diffuse dans la sphère céleste ou par son secours.

413 | Certains de ceux qui s'occupent de cette science affirment que la sphère, parce qu'elle est sphérique, doit tourner sur quelque chose de stable dans son plein. De sa friction avec lui, résulte un échauffement tel qu'il se transforme en feu. Et ce qui est éloigné de lui, demeure au repos et devient froid et condensé jusqu'à ce qu'il se transforme en terre.

Et ce qui [est] près du feu, devient chaud, mais il est moins épais que | la terre.

Le peu de chaleur et le peu d'épaisseur, entraînent nécessairement l'humidité. En effet, le sec provient ou du chaud ou du froid, mais l'humide qui suit la terre est plus froid et celui qui suit le feu est plus chaud. C'est la raison de la génération des éléments. Voilà ce qu'ils ont dit. Mais ce n'est pas là quelque chose que l'on peut démontrer d'une manière syllogistique.

Le Dator formarum

A l'examen on en voit la fausseté et il semble bien que les choses se passent selon une autre loi et que dans cette matière qui se produit en association, efflue à partir des sphères célestes, — soit à partir de quatre, | ou à partir de plusieurs, groupés dans quatre collections, à partir de chacune d'elles — quelque chose qui [la] rend apte à [recevoir] la forme d'un corps simple ; quand elle a été disposée, elle reçoit la forme du *Dator formarum*, ou bien tout cela efflue d'une seule sphère et qu'il suffit qu'il y ait là-bas une cause qui entraîne nécessairement une division de causes qui nous restent cachées.

En effet, si tu veux savoir la faiblesse de ce qu'ils ont affirmé, considère qu'ils affirment comme nécessaire que l'existence soit d'abord à un corps qui ne possède d'autre forme constituante que la forme corporelle et qu'il n'acquiert les autres formes que par le mouvement, et en second lieu par le repos. | Nous avons déjà montré précédemment l'impossibilité d'une pareille [affirmation] et nous avons montré que le corps ne peut être achevé par la forme corporelle seule, que si elle est accompagnée par une autre forme. De même sa forme, qui fait subsister la matière ne peut consister seulement en dimensions, car les dimensions suivent, dans leur existence, d'autres formes qui précèdent les dimensions.

Si tu veux, considère la disposition de dilatation provenant de la chaleur et la condensation provenant du froid. Mais le corps ne devient corps [chaud] que s'il lui arrive d'être à la suite d'un autre
414 corps dans le mouvement || afin que la chauffe se poursuive de ces mouvements qui se suivent, que nous avons montré n'être pas violents mais naturels. Sinon sa nature serait devenue parfaite.

Mais il est possible que si nature devient parfaite, elle se conserve dans le lieu qui est le plus apte à la conserver. Le chaud en effet, se conserve là où se trouve le mouvement et le froid se conserve là où il y a repos.

Ensuite ils n'ont pas considéré pour quelle cause il a été nécessaire à une partie de cette matière de tomber au centre, et que le froid lui advienne, et pour quelle raison une autre partie | est restée proche du haut.

Quant à maintenant, la cause de cela est connue : d'un point de vue universel, c'est la légèreté et la lourdeur ; mais du point de vue de chacune des deux parties d'un même élément, c'est parce qu'il est vrai que les parties des éléments ont été engendrées et que si une partie de cet élément est engendrée dans un endroit nécessairement, cela entraîne nécessairement qu'une partie de sa surface suive le haut s'il se meut vers le haut, et alors cette surface est plus digne d'être dans le haut que l'autre superficie.

Mais au début de la formation de l'élément, si une de ses surfaces va vers le haut, | et une autre vers le bas, c'est parce que nécessairement il s'est transporté au moyen d'un certain mouvement et que le mouvement lui a nécessairement assigné un certain situs.

Ce qui me paraît le plus probable, c'est la [solution] que nous avons adoptée. Et je crois que celui qui a avancé cette [théorie] au sujet de la génération des éléments a voulu mettre [les choses] à la portée de certains vulgaires avec qui il était en correspondance. Celui qui est venu après lui a affirmé qu'il le disait d'une façon certaine, alors que l'auteur même de ces paroles était fort hésitant et troublé.

LIVRE NEUVIÈME

CHAPITRE SIXIÈME

De la Providence.

Manière dont le mal entre dans la prédétermination Divine

Il convient, qu'arrivés à ce point, nous établissions l'affirmation concernant la Providence. Sans doute il t'a apparu d'après ce que nous avons montré précédemment qu'il n'est pas possible que ce
415 soit pour nous que les causes élevées font ce qu'elles font, || ou en général, que quelque chose leur importe, qu'un motif les appelle, qu'une préférence leur soit proposée.

L'ordre dans la nature

Par ailleurs, tu ne peux d'aucune façon nier les traces admirables dans la génération du monde et des parties des cieux, des parties des animaux et des plantes. Tout cela n'a pas émané du hasard, mais exige un certain gouvernement *(tadbīr)*.

Ce qu'est la Providence

Il faut que tu saches que la Providence consiste en ce que le Premier connaît par son essence l'ordre du Bien se trouvant dans l'existence et que, par son essence, il est cause du bien et de la perfection selon le possible, l'agréant | selon le mode mentionné. Alors il intellige l'ordre du bien selon [le degré] le plus élevé du possible ; alors efflue de lui ce qu'il intellige, en ordre et en bien, selon l'aspect le plus élevé qu'il intellige, conduisant, selon l'émanation la plus parfaite, à l'ordre, selon le possible. C'est cela le sens de la Providence *.

Le mal : ses différents aspects

Et saches que le mal se dit selon divers aspects. On appelle mal ce qui est comme le déficient, qui est l'ignorance, la faiblesse et la laideur. Et l'on appelle mal ce qui ressemble à la douleur et la tristesse qui existe là où il y a une certaine perception | d'une cause, non l'absence d'une cause seulement. En effet la cause qui nie le bien, qui s'oppose

au bien et qui conduit à sa privation quelques fois est séparée et n'est pas perçue par celui qui souffre un dommage, comme le nuage quand il fait de l'ombre et empêche que le soleil brille pour celui qui a besoin du soleil pour se perfectionner. Si ce besogneux pouvait percevoir, il percevrait qu'il ne tire pas utilité de lui, mais il ne percevrait pas en percevant cela que le nuage a fait obstacle, mais en tant qu'il regarde. Lui, en tant qu'il regarde, ne souffre pas de dommage ou de déficience, mais c'est en tant qu'il est autre chose.

Quelque fois la cause est conjointe | et la perçoit celui qui appréhende la privation de santé, comme, par exemple, celui qui souffre de la perte d'un membre à la suite d'une chaleur séparante. En tant qu'il perçoit la perte de continuité avec une puissance dans cet organe même, il perçoit le nuisible chaud également. Alors se trouvent réunies deux perceptions : une perception selon ce qui a été dit en ce qui concerne notre perception des choses non-existantes et une perception selon ce que nous avons dit au sujet des choses existantes positives.

416 Et cet [objet] perçu positif n'est pas un mal || en lui-même mais un mal par rapport à cette chose. Quant à la privation de sa perfection et de son salut ce n'est pas un mal par rapport à lui seulement, de sorte qu'il aurait une existence selon laquelle elle ne serait pas mal ; mais son existence même n'est pas autre chose que mal en lui et en tant qu'il est mal. La cécité, en effet, ne peut être que dans l'œil, elle ne peut être que mal ; elle n'a pas d'autre aspect qui ferait qu'elle ne serait pas mal.

Quant à la chaleur, par exemple, si | elle devient mal par rapport à celui qui en souffre, elle a un autre aspect par lequel elle n'est pas un mal. Par conséquent le mal par essence, c'est la privation, mais non pas toute privation, mais la privation de perfections que la nature exigerait selon son espèce et sa nature.

Le mal « per accidens »

Le mal « per accidens », c'est ce dont on est privé ou ce qui retient la perfection de celui qui y a droit. Il n'y a d'attribution possible de la privation absolue que selon le nom, car ce n'est pas un mal réalisé ; s'il était réalisé, il serait le mal universel.

Le mal suit la matière

Toute chose dont l'existence est dans sa perfection dernière et qui n'a rien en lui qui est en puissance, n'est pas susceptible de mal. Mais le mal n'atteint que ce qui a, dans sa nature, | quelque chose en puissance. Cela à cause de la matière.

Et le mal suit la matière pour une première chose qui lui advient en elle-même ou pour une autre chose qui advient après. Pour ce qui est de la chose qui se trouve en elle-même, c'est qu'il soit advenu à une matière donnée, à l'origine de son existence, certaines causes extrinsèques du mal, qui impriment en elle une certaine configuration s'oppose à sa disposition propre pour la perfection, elle a été affectée par un mal * qui lui correspond. Comme [par exemple], la

matière dont est formé l'homme ou le cheval si certaines causes accidentelles lui adviennent qui rendent sa complexion pire, sa substance plus dure : | elle n'accepte alors pas d'être dessinée [ni] la configuration [ni] la rectitude. Et la procréation en est défigurée * ; la perfection de la complexion et de la constitution dont on a besoin ont fait défaut, non pas que l'agent ait été, mais parce que le patient n'a pas reçu.

Les causes extrinsèques

Quant à la chose qui advient du dehors, de deux choses l'une : ou bien c'est un obstacle prohibant, quelque chose qui éloigne ce qui perfectionne ; ou bien quelque chose de contrariant conjoint, qui détruit

417 complètement la perfection. || Comme exemple du premier : la présence de nombreux nuages, leur accumulation, l'ombre que font des montagnes élevées empêchent le soleil d'agir sur les fruits. Comme exemple du second : le gel pour la plante qui l'atteint au moment de sa perfection et la corrompt tellement qu'il détruit sa disposition propre et ses conséquences.

Toutes les causes du mal ne se trouvent que sous la sphère de la lune. L'ensemble de ce qui est sous la sphère | de la lune est faible par rapport à l'ensemble de la réalité, comme tu le sais. De plus le mal n'atteint que des personnes et à certains temps, les espèces étant conservées. Le mal réel ne s'étend pas à l'ensemble de la réalité des personnes, sauf une certaine espèce de mal.

Le mal au sens de privation

Et sache que le mal au sens de privation est ou bien une privation de quelque chose de dû ou d'utile, proche du nécessaire ; ou bien ce n'est pas un mal selon cela mais un mal selon que c'est une privation de quelque chose qui peut se trouver dans peu de choses et qui, s'il s'y trouvait, ce serait par mode de surabondance, | venant après les perfections secondes, sans cependant être requis par la nature où il peut se trouver. Cette partie est autre que celle que nous étudions présentement : c'est celui que nous avons excepté * ; ce n'est d'ailleurs pas un mal selon l'espèce, mais selon une considération ajoutée à ce qu'exige l'espèce, comme l'ignorance de la philosophie ou de la géométrie, etc. Cela n'est pas un mal en tant que nous sommes des hommes, mais un mal selon la perfection qu'il est plus convenable qu'elle soit possédée par tous.

Tu verras, cependant, qu'en fait, c'est un mal quand cette science est requise par un homme individuel ou une âme individuelle. | L'homme n'en a pas besoin en tant qu'homme ou en tant qu'âme, mais parce que sa bonté a été établie à ses yeux, il l'a désirée et s'est disposée à cette disposition comme il le fallait comme nous te l'expliquerons plus tard. Mais avant cela, cette science n'était pas de celles vers lesquelles la chose est inclinée pour la conservation de la nature de l'espèce, comme elle est inclinée vers les perfections secondes qui suivent la perfection première. S'il n'était pas, il y aurait privation de quelque chose d'exigé par la nature. Aussi le mal dans les individus existants est-il rare.

418

Le mal est une nécessité suivant le bien

|| Malgré cela, l'existence du mal dans les choses est une nécessité suivant le besoin du bien. Si ces éléments n'étaient pas tels qu'ils se contrarien et qu'ils subissent l'influence de celui qui est prédominant, les espèces nobles ne pourraient pas provenir d'eux. Aussi, si le feu parmi ces éléments n'était pas tel, qu'au cours des rencontres qui nécessairement ont lieu, le manteau d'un homme noble, le rencontre et qu'il soit brûlé par lui, alors on ne tirerait pas du feu une utilité générale.

| Il faut donc nécessairement, que le bien possible dans ces choses ne soit bien qu'après la possibilité qu'il arrive tel mal à partir de lui et avec lui. Aussi le flux du bien n'entraîne pas nécessairement que le bien prédominant soit laissé pour un mal rare : le fait de le laisser serait pire que ce mal, parce que la privation de ce qui dans la nature de la matière peut exister, s'il a deux privations, est pire qu'une seule privation.

Et c'est pourquoi l'homme sage préfère recevoir des brûlures et échapper vivant plutôt que de mourir sans souffrances. Si cette sorte de bien était abandonnée, [son omission] serait un mal en plus de ce mal | qui provient de sa production. Aussi appartient-il à l'intelligence qui comprend pleinement quelle est la nécessité de la coordination dans l'ordre du bien, qu'elle comprenne le droit de ces choses à l'existence et permette le mal qui arrive nécessairement avec elles. Aussi fallait-il que son être effluât.

Le bien pur, exempt de mal, est irréalisable

Si quelqu'un dit : il était possible que le Premier Provident produisit un bien pur exempt de tout mal ; nous répondrons : cela est impossible dans un tel genre d'existence, quoique ce soit possible dans l'existence absolue. Mais s'il y avait un genre d'existence absolue qui fut exempte de tout mal, ce ne serait pas ce genre. | C'est celui qui en fait efflue du Premier Provident et se trouve dans les choses spirituelles, psychiques et célestes. Mais un tel mode d'être reste dans le [domaine] du possible et il n'était pas du tout possible que cette production d'être fût omise, parce qu'avec elle il se serait peut-être mêlé quelque mal dont le principe s'il n'existait radicalement pas, — mais fut omis pour que ce mal n'existe pas ; alors cela serait pire que si lui existait. Qu'il soit est le meilleur des deux maux.

De plus, il aurait également fallu que les causes bienfaisantes n'existent pas, celles qui sont avant ces causes qui conduisent au mal par accident. L'existence de ces causes est une conséquence des premières. Il y aurait alors une plus grande perturbation dans l'ordre du bien du tout.

Bien plus, si même nous ne prêtions pas attention à cela, et que
419 nous limitions notre attention || aux différentes classes d'êtres, divers selon leurs états, dans lesquelles se divise la possibilité de l'existence alors l'existence exempte de mal se réaliserait. Mais il resterait cependant un mode d'existence qui ne serait que sur ce modèle et ne pas exister pour lui serait pire que l'exister. Il faut donc que son existence émane de là où émane l'existence qui serait meilleure * et selon le mode qui a été dit.

Mais nous dirons à nouveau que le mal se dit selon divers points de vue : | on appelle mal les actions blamâbles et le mal se dit de leurs principes, c'est-à-dire des mœurs. Le mal dans le [domaine] du possible se dit aussi des souffrances et des tristesses et ce qui leur ressemble. Le mal se dit de la déficience de toute chose de sa perfection et de la perte qu'elle fait à l'égard de ce qu'elle devrait avoir. Les souffrances et les tristesses, bien que leurs « intentiones » soient positives non des privations, semblent suivre cependant les privations et la déficience.

Le mal dans les actions

Le mal qui se trouve aussi dans les actions ne se dit que par rapport à celui qui perd sa perfection par l'arrivée de ce mal en lui, comme l'injustice ou par rapport à la perte d'une perfection due dans la politique religieuse comme l'adultère. De même les mœurs : | elles ne sont mauvaises que pour cette raison, à savoir que d'elles dérivent de mauvaises actions : elles sont accompagnées de la privation pour l'âme de perfections qu'elle devrait avoir.

Nous ne trouvons aucune action qui est dite mauvaise qui ne soit un bien par rapport à la cause qui la produit. Peut-être est-elle un mal par rapport à la cause recevante ou par rapport à un autre agent qui empêche d'agir sur cette matière dans laquelle il aurait plus de droit d'agir.

L'injustice par exemple émane d'une force qui cherche à vaincre, à savoir l'irascible ; la victoire est son bien ; c'est pour cela qu'il a été créé en tant qu'irascible. C'est-à-dire | qu'il a été créé pour qu'il soit orienté vers la victoire. Il la cherche, il se réjouit d'elle. Cette action par rapport à lui est un bien ; aussi, s'il s'en éloigne, c'est pour lui un mal, mais il n'est mal que pour celui qui souffre l'injustice ou pour l'âme raisonnable dont la perfection est de le dominer. Si elle n'y parvient pas, ce serait un mal pour elle.

420 Il en est de même || pour l'agent de la souffrance et de la combustion comme le feu. S'il brûle, par exemple : la combustion est une perfection pour le feu, mais c'est un mal pour celui à qui est ôté la vie par cela, par la perte qu'il fait.

Les causes du mal

Quand au mal dont la cause est la déficience * et une impuissance, qui arrive dans la constitution naturelle et non pas parce que un agent l'a fait, mais parce que l'agent ne l'a pas fait, en réalité, cela n'est pas un bien par rapport à quelque chose. Mais les maux qui accompagnent des choses qui sont des biens résultent | de deux causes : une cause du côté de la matière, elle est susceptible de recevoir la forme et la privation et une cause du fait de l'agent : étant donné qu'il faut que les choses matérielles viennent de lui et qu'il est impossible qu'il y ait pour la matière une

existence * qui tienne la place de la matière et qui fasse l'action de la matière sans qu'elle soit apte à la forme et à la privation ; et qu'il est impossible qu'elle ne soit pas réceptrice des opposés et qu'il est impossible qu'il y ait pour les forces actives qui font des actions contraires à d'autres actions et dont l'existence s'est réalisée sans qu'elles exercent leur action ; il est impossible que soit créé ce pourquoi est recherché le feu, | sans qu'il brûle.

De plus, le tout ne s'achève que s'il y a en lui quelque chose de brûlé et quelque chose de chauffé et qu'il y ait quelque chose qui brûle et quelque chose qui chauffe, il faut nécessairement que la fin utile cherchée pour l'existence de ces deux ait comme suite de maux résultant du chauffage et de la combustion, comme par exemple, quand le feu brûle le membre d'un ascète. Mais le cas le plus fréquent, c'est la réalisation du bien cherché dans la nature et la chose durable également. Quant à ce qui est le plus fréquent, c'est que le plus grand nombre d'individus de l'espèce sont à l'abri du feu.

Quant au permanent, c'est parce que beaucoup d'espèces ne conservent la pérennité | que par la présence du feu à condition qu'il brûle. Tandis que les maux qui proviennent des feux sont dans peu de choses. De même dans le reste des causes semblables. Aussi ne convenait-il pas du tout que des utilités de plus grand nombre et durables fussent abandonnées pour des buts *(aghrāḍ)* d'un petit nombre.

Donc les biens qui viennent de ces choses ont été voulus d'une volonté première selon le point de vue selon lequel il est vrai de dire que Dieu, — qu'il soit exalté, — veut les choses. Le mal également a
421 été voulu || selon le point de vue « per accidens ». Si on sait qu'il sera nécessairement, on n'en tient pas compte. Le bien est donc prérequis nécessairement « per se », le mal est prérequis par accident et le tout avec prédétermination *.

Il en est de même pour la matière. On sait à son sujet qu'elle est incapable de certaines choses et que les perfections sont déficientes à leur égard dans certaines choses, mais celles qui s'achèvent dans la matière sont incomparablement plus nombreuses que celles qui lui sont prohibées. S'il en est ainsi, il n'est pas selon la sagesse divine d'abandonner les biens supérieurs durables et les plus nombreux | pour des maux qui adviennent à des choses individuelles et non perpétuelles.

Bien plus, nous dirons que les choses selon l'imagination : ou bien sont des choses qui si, elles sont représentées existantes ne peuvent qu'être mal absolument ; ou bien des choses dont l'existence est d'être bonne et il est impossible qu'elles soient des maux et déficientes : ou des choses où prédomine le bien si elles trouvent leur existence, et cela seul est possible par leur nature ou bien des choses où prédominent le mal ; ou bien des choses où ces deux états sont équivalents.

Pour les choses où il n'y a aucun mal, elles se trouvent dans la nature. Pour les choses où tout est mal ou celles où le mal prédomine | ou même est égal [au bien], elles n'existent pas.

Les choses où prédomine le bien

Quant aux choses où prédomine le bien, le mieux pour elles est d'exister à condition que ce qui est le plus fréquent chez elle soit le bien. Si l'on dit : pourquoi le mal ne leur a pas été épargné originairement de sorte qu'elles eussent été entièrement bonnes ? Nous répondrons : alors elles ne seraient pas ces choses-là mêmes. Nous avons en effet déjà dit que leur existence est telle qu'il est impossible qu'elles existent sans que le mal puisse leur arriver. Si elles étaient telles qu'aucun mal ne leur adviendrait, elles n'auraient plus l'existence qu'elles ont, | mais se serait d'autres choses qui existeraient ; elles seraient autres et existant en fait, — je veux dire celles qui ont été créées de telle sorte que le mal ne les suit pas nécessairement d'une séquence première.

Par exemple, le feu : son être même est de brûler. Or l'existence de ce qui brûle c'est que s'il vient en contact avec l'habit d'un pauvre, il le brûle, car l'existence de l'habit du pauvre est d'être combustible. Mais l'existence de l'un (i. e. du feu) et de l'autre (i. e. de l'habit) est telle qu'il sont susceptibles de recevoir des mouvements divers et
422 multiples. Or les mouvements divers et multiples || dans les choses sont tels qu'il leur advient la rencontre. Et l'existence de la rencontre entre l'agent et le patient par nature est une existence qui entraîne l'action et la passion. Mais si les [conséquences] secondaires n'existaient pas, les premiers n'existeraient pas non plus. Or dans le tout, les puissances actives et passives, célestes, terrestres, naturelles et psychiques ont été ordonnées de telle manière qu'elles concourent à un ordre universel, avec l'impossibilité cependant qu'étant ce qu'elles sont, elles ne conduisent pas à des maux.

Il s'ensuit donc que | d'après les états du monde les uns par rapport aux autres, il se produira dans une âme donnée la forme d'une croyance mauvaise ou d'infidélité ou un autre mal dans une âme, ou un corps, de sorte que s'il n'en était pas ainsi l'ordre universel ne subsisterait pas. Aussi ne tient-on pas compte et ne prête-t-on pas attention aux conséquences mauvaises qui adviennent nécessairement.

On a dit [dans la Loi Religieuse] : « Ceux-ci ont été créés pour le feu et je ne m'en soucie pas ; et ceux-là pour le paradis et je ne m'en soucie pas ». Et l'on dit : « chacun est secondé à suivre la voie pour laquelle il a été créé ».

Le mal ne prédomine pas

Si quelqu'un dit : le mal n'est pas quelque chose de rare ou de peu d'individus mais c'est la majorité. [Nous répondrons] : il n'en est pas ainsi : | le mal est fréquent *(kathīrun)* mais ce n'est pas la majorité *(laysa bi-aktharī)*. Il y a une différence entre beaucoup et la majorité. Il y a en effet ici-bas beaucoup de choses qui sont nombreuses, comme les maladies ; elles sont nombreuses, mais elles ne sont pas la majorité.

Si tu remarques cette variété de mal que nous considérons parmi les autres, tu le trouveras moins fréquent que le bien qui lui est

correspondant et qui se trouve dans sa matière. Combien moindre encore si on le compare aux autres biens perpétuels.

Bien sûr, les maux qui sont des manques aux perfections secondes sont la majorité, mais ils ne sont pas du nombre des maux dont nous parlons. Ces maux sont comme l'ignorance de | la géométrie et comme le fait de ne pas avoir une très grande beauté *, etc., qui ne portent pas préjudice aux perfections premières ni aux perfections qui les suivent, dont l'utilité est évidente. Mais ces maux ne sont pas dus à l'action d'un agent, mais de ce qu'un agent n'agit point parce que le receveur n'est pas prêt ou bien ne se meut pas pour la réception. Ces maux sont des privations de biens du point de vue de la surabondance ou de l'augmentation.

LIVRE NEUVIÈME

423 ## Chapitre Septième

Du « retour » *(fîl-ma'âd)*

Deux aspects du « Retour »

Nous devons examiner ici les dispositions des âmes humaines une fois qu'elles ont quitté leur corps : à quel état elles parviennent. Nous dirons : il faut savoir que le « r e t o u r » est :

1. ou bien rapporté par la Loi religieuse ; | on ne peut l'établir que par la voie de la Loi religieuse et en ajoutant foi aux paroles de la Prophétie. C'est celui des corps lors de la résurrection. Les biens du corps et ses maux sont connus ; on n'a pas besoin de les apprendre. La Loi religieuse véritable, celle que nous a apporté notre Seigneur et Maître Mohammed que Dieu le bénisse lui et sa famille, — a montré clairement l'état de la félicité et de la misère qui concerne le corps ;
2. ou bien est perçu par la raison et la démonstration syllogistique ; la prophétie la confirme. C'est la félicité et la misère des âmes établies par le raisonnement syllogistique. Et bien que les imaginations, ici sont impuissantes à se les représenter maintenant | pour des raisons que nous indiquerons.

Les Sages Métaphysiciens désirent plus fortement atteindre cette félicité que celle du corps. Bien plus, c'est comme s'ils ne prêtaient aucune attention à cette dernière même si elle leur est accordée, ils en font peu de cas à côté de la félicité qui consiste à s'approcher du Dieu vrai, comme nous allons le montrer sous peu.

Faisons connaître cette félicité et la misère qui lui est opposée ; quant à la [félicité] corporels, la loi religieuse résout complètement la question qui la concerne.

Le plaisir des facultés de l'âme : premier principe

Nous dirons donc. Il faut que tu saches qu'il y a pour toute faculté psychique un plaisir et un bien qui lui sont propres ; un dommage et un mal qui lui sont propres. Par exemple : le plaisir et le bien de la concupiscence consistent en ce que lui parvienne une

qualité sensible en harmonie avec les cinq [sens]. Le plaisir de la colère est la victoire ; le plaisir | de l'estimative est l'espérance ; le plaisir de la mémoire, la remémoration des choses convenables pas-
424 sées. || Le dommage pour chacun d'eux est ce qui est contraire à cela. Tous ont, d'une certaine manière, quelque chose de commun à savoir que le sentiment de ce qui leur convient et s'adapte à eux, c'est le bien et le plaisir qui leur sont propres. Ce qui convient à chacun d'eux essentiellement et en vérité, c'est l'obtention de la perfection qui, par rapport à lui, est en acte. C'est là un principe.

Deuxième principe

De plus, ces facultés, bien qu'elles ont en commun ces « intentions » * en fait, leurs degrés dans la réalité sont différents. | Certaines ont une perfection meilleure et plus complète ; d'autres ont une perfection plus abondante ; d'autres plus durable, d'autres dont la perfection fait atteindre plus rapidement et plus efficacement et qui en lui-même est plus parfait en acte et plus noble et qui en lui-même perçoit plus fortement. Aussi le plaisir qui le concerne est plus grand et plus abondant nécessairement. C'est là un deuxième principe.

Troisième principe

De plus, le passage à l'acte peu revêtir une certaine perfection de sorte que l'on sait qu'elle existe et qu'elle est agréable, mais qu'on ne se représente sa modalité et on n'expérimente son caractère agréable que lorsqu'elle arrive ; car ce que l'on ne sent pas on ne le désire pas, on ne se porte pas vers lui. C'est le cas par exemple du frigide. | Il sait qu'il y a un plaisir dans les rapports sexuels, mais il ne le désire pas, il n'y est pas porté par le désir et l'attraction qui lui sont propres, mais par un autre désir à l'instar de celui qui fait une expérience qui lui donnera une saisie, même si elle est nocive. En bref, [le frigide] ne se représente pas [la délectation]. C'est également le cas de l'aveugle-né devant les belles images, et le sourd devant des chants harmonieux.

Aussi le sage ne doit pas s'imaginer que tout plaisir est comme celui que l'âne retire de son ventre et de ses rapports charnels, et que les principes premiers qui sont rapprochés de Dieu, sont privés de plaisir et de félicité, et que le Seigneur | des mondes n'a pas dans sa Seigneurie et sa propre splendeur et sa force infinie, quelque chose qui est au suprême degré de la vertu, de la noblesse et de la bonté, que nous considérons trop haut pour l'appeler plaisir. Pour l'âne et les bêtes de somme, il y a des états bons et agréables. Non, quel rapport peut-il y avoir entre ce qui appartient à la très haute et à celle de cette basse [délectation] ?

Mais nous nous imaginons ces choses-ci et nous le voyons, mais
425 nous ne connaissons pas || ces choses-là par réception sensible * mais par argumentation. Aussi notre situation à leur égard est comme celle du sourd qui n'a jamais entendu de sa vie, et qui est dans l'incapacité de s'imaginer un plaisir musical tout en étant convaincu de sa suavité. C'est là un autre principe.

Quatrième principe

De plus, la perfection et l'objet convenable peuvent quelquefois être la faculté perceptive, mais il se trouve un empêchement ou un souci pour l'âme, alors elle l'a en aversion et elle préfère son contraire, comme la répugnance qu'ont certains malades pour les choses douces et leur appétit à l'égard des aliments | mauvais, désagréables en eux-mêmes. Ce n'est parfois pas une répugnance, mais ils n'y trouvent aucun goût, comme le craintif qui rencontre la victoire et la délectation, il ne les sent pas et n'y prend pas goût. C'est là un autre principe.

Cinquième principe

De même la faculté perceptive peut être affectée des contraires de ce qu'est sa perfection sans qu'elle le sente ni qu'elle l'ait en aversion, jusqu'à ce que l'empêchement disparaisse et qu'elle retourne à son instinct ; alors elle subit de sa part un dommage. C'est ainsi que celui qui a l'amertume [en bouche] : il lui arrive de ne pas sentir l'amertume de sa bouche jusqu'à ce que son tempérament soit reconstitué, et que ses membres soient purifiés. Alors il a en aversion l'état où il se trouve.

| De même l'animal peut n'avoir aucune envie de la nourriture, l'ayant en horreur, alors que l'aliment est ce qui lui convient le plus ; il reste sur cet état un assez long temps. Quand l'empêchement disparaît, il retourne à son devoir selon sa nature. Alors sa faim augmente ainsi que son goût pour la nourriture au point qu'il s'impatiente de ne pas avoir celle-ci et périt s'il la perd.

Il peut survenir la cause d'une grande douleur, comme la brûlure du feu et un refroidissement glacial, mais le sens est atteint de maladie aussi le corps ne subit aucun dommage de sa part jusqu'à ce que la lésion disparaisse ; alors le corps ressent la grande douleur.

| Ces principes étant établis, il nous faut revenir au but que nous poursuivons.

La perfection de l'âme raisonnable

Nous disons donc : La perfection propre à l'âme raisonnable c'est d'être un monde intellectuel dans lequel se dessine la forme du tout et l'ordre intelligé dans le tout et le bien effluant dans ce but commençant à l'origine du tout, parvenant jusqu'aux
426 substances || nobles spirituelles absolues puis aux spirituelles dépendant d'une certaine manière des corps, puis aux corps célestes avec leurs dispositions et leurs puissances, et ainsi jusqu'à ce qu'elle achève en elle-même toute la disposition de tout l'être. Elle se transforme alors en un monde intelligible parallèle au monde existant tout entier, contemplant ce qui est le beau absolu, le bien absolu et la beauté et le vrai absolu, s'unissant à lui, s'imprimant de son modèle et sa disposition, marchant dans sa voie et devenant de sa substance.

Supérieure au plaisir des autres facultés

Si cela | est comparé avec les perfections aimées des autres facultés, il se trouve dans un tel degré qu'il serait honteux de dire qu'il est meilleur et plus complet qu'elles. Car il n'y a aucun rapport, d'aucune manière entre lui du point de vue de la

vertu, de la perfection, de la multitude et tout ce par quoi s'achève la délectation des [choses] perçues dont nous avons parlé.

Quant à la durée, comment peut-on comparer la durée éternelle avec une durée changeante corruptible ? Pour l'intensité de l'union, comment comparer l'état de ce dont l'union se fait selon une rencontre des surfaces avec celui qui court dans la substance de ce qu'il rencontre, au point qu'il est comme s'il était lui-même identiquement sans distinction, car l'intelligence, l'intelligent | et l'intelligible sont uns, ou près de l'un.

Que le percepteur, en lui-même, soit plus parfait, c'est une chose évidente. Qu'il perçoive plus vigoureusement, c'est là une chose que la moindre réflexion et le souvenir de ce que nous avons évoqué fera connaître. Car l'âme raisonnable a un nombre d'objets perçu plus grand, elle les pénètre plus profondément et elle fait plus grandement abstraction des additions qui n'entrent dans son « intentio » que par accident. Elle pénètre dans l'intérieur du perçu et à son extérieur. Mais comment comparer cette perception avec celle-là, ou bien comment comparer ce plaisir avec le plaisir sensible et animal et irascible ? Mais dans | notre monde et notre corps, et dans notre immersion dans les vices, nous ne sentons pas cette délectation lorsque certaines de ses causes se produisent chez nous, comme nous y avons fait allusion dans les principes qui précèdent ? Et c'est pourquoi nous ne les cherchons pas et nous n'y sommes pas portés. A moins que nous ayons rejeté de dessus nos épaules le joug de la concupiscence, de la colère et de leurs frères et que nous ayons goûté quelque peu de ce
427 || plaisir. Peut-être alors pourrons-nous en avoir une représentation, faible surtout dans la solution des doutes et l'éclaircissement des ambiguïtés psychiques.

Le rapport de ce plaisir à l'autre plaisir est celui du rapport du plaisir sensible produit par la respiration des parfums agréables au plaisir [provoqué] par leur dégustation ; bien plus, il va infiniment plus loin que cela.

| Et toi tu sais que lorsque tu réfléchis à un problème difficile qui t'intéresse, qu'un plaisir sensible t'est proposé et qu'il t'est donné de choisir entre les deux, tu négliges le plaisir sensible si tu [as] un caractère généreux.

Les âmes vulgaires elles-mêmes laissent également les voluptés qui leur sont passagères et préfèrent supporter de lourdes charges et des grandes souffrances pour éviter la diffamation ou la honte ou un changement ou eux et leurs contraires.

Tous ces états sont des états intellectuels aux excitants naturels et pour eux on supporte avec patience certaines choses horribles à la nature.

D'après cela on comprend que les fins intellectuelles sont plus estimables aux yeux des personnes, que les choses viles. | Combien plus ne [le seront-elles pas] dans les questions divines élevées ? Seulement l'âme basse se rend compte du bien et du mal qui peut découler des choses basses mais ne se rend pas compte de celles qui

découlent des choses élevées à cause des empêchements que nous avons mentionnés.

L'âme séparée du corps

Mais lorsque nous aurons été séparés du corps, si l'âme en nous, quand elle était dans le corps, s'est éveillée à sa perfection, qui est son objet aimé, et qu'elle ne l'a pas atteinte, alors qu'elle tend naturellement vers elle (car elle a intelligé en acte que cet objet existe, seulement son occupation du corps, comme nous l'avons dit, lui fait oublier son essence et son aimé, de la même façon que la maladie fait oublier la nécessité de remplacer ce qui a été dissous, | et que la maladie fait oublier le goût du doux et son désir, de telle sorte que l'appétit du mal le porte aux choses mauvaises), à la vérité la souffrance qui arrivera à l'âme, à cause de la perte de [son corps], sera égale au plaisir que nous avons dit devoir exister et dont nous avons manifesté l'excellente dignité.

C'est cela qui sera la misère et le châtiment que n'égalent * pas
428 la disjonction opérée par le feu || et la dispersion de l'organisme produit par le froid glacial. Son état sera alors comme celui du paralysé dont nous avons parlé précédemment, i.e. celui sur lequel un feu ou un froid glacial ont agi : la matière superficielle revêtant [le sens] a empêché de les sentir, et il n'en éprouve pas de dommage. Puis lorsque l' « impedimentum » disparaît, il sent une grande souffrance.

Mais si la puissance intellectuelle a atteint dans l'âme un certain degré de perfection, cela lui permet, une fois qu'elle a quitté le corps, d'achever d'atteindre la perfection qu'elle doit | atteindre. Son cas ressemble à celui qui a été paralysé, à qui on a fait goûter les aliments les plus agréables, et mis dans la situation la plus agréable, mais il ne sentait pas. Lorsque la torpeur l'a quitté, il a expérimenté soudainement l'immense plaisir. Et ce plaisir n'est d'aucune façon un plaisir sensible et animal, mais un plaisir qui ressemble à l'état bon qui est celui des pures substances vivantes. Et il est supérieur et plus noble que tout plaisir.

La misère de l'âme dans l'au-delà

Telle est la béatitude et telle est la misère. Cette misère n'est pas pour n'importe | quel imparfait mais pour ceux qui ont acquis pour leur force intellective le désir de sa perfection et cela quand on leur prouve qu'il revient à l'âme de percevoir l'essence du tout en acquérant l'inconnu à partir du connu, et de poursuivre sa perfection en acte. Cela ne se trouve pas en elle par sa nature première ni non plus dans les autres facultés car la plupart des facultés ne sentent leurs perfections qu'une fois que certaines causes sont posées.

Quant aux âmes et aux facultés candides et pures, elles sont comme une matière première qui n'a acquis d'aucune façon ce désir, parce que | lorsqu'on démontre à la faculté psychique qu'il se trouve des choses que la science atteint par la définition et les moyens termes comme tu l'as appris. Avant cela, ce désir n'existe pas, parce qu'il

[i.e. le désir] suit l'opinion car tout désir suit une opinion et cette opinion n'est pas première dans l'âme : c'est une opinion acquise.

Quand ces personnes atteignent cette opinion, alors l'âme éprouve nécessairement ce désir. Si elle se sépare [du corps] et qu'elle n'ait pas avec elle ce qui, après la séparation, lui permet d'atteindre sa
429 perfection, || elle tombe alors dans ce genre de misère éternelle parce que les premiers [principes] de l'habitus de la science ne s'acquièrent que par le corps et non autrement ; et le corps a disparu.

Ceux-ci ou bien ont négligé de rechercher la perfection suprême ou bien ce sont des obstinés qui s'attachent fanatiquement à des idées fausses, contraires aux idées vraies.

Les impies ont une situation pire, à cause des dispositions opposées à la perfection qu'ils ont acquises, en fait de dispositions contraires à la perfection.

Le minimum d'intelligibles pour assurer la béatitude

Mais combien de représentations d'intelligibles faut-il qu'il se produise | dans l'âme humaine pour qu'elle dépasse la limite où tombe cette infélicité, et que la traversant et la dépassant, elle espère cette félicité ? Je ne peux l'indiquer que d'une manière approximative. Je pense que cela consiste en ce que l'âme humaine se représente les principes séparés d'une manière certaine, qu'elle y apporte son assentiment certain du moment qu'elle y parvient par voie démonstrative, qu'elle connaisse les causes finales des choses qui tombent dans les mouvements universels non [dans les mouvements] particuliers qui sont infinis, et qu'elle sache fermement la disposition du tout et | les rapports des parties les unes aux autres et l'ordre commençant du Prince premier jusqu'aux derniers êtres qui tombent sous son ordination ; et qu'elle se représente la Providence et son mode d'action et qu'elle soit assurée au sujet de l'essence antérieure au tout : qu'elle est son existence, son unité propres, et comment elle connaît afin qu'aucune multiplicité ni aucun changement ne lui adviennent, quel est l'ordre du rapport des existants à son égard.

Ensuite, plus celui qui contemple augmente de perspicacité, plus il se dispose à la béatitude.

Et il semble bien que l'homme ne quitte ce monde et ses attaches que s'il assure sa relation | avec l'autre monde ; il se produit alors chez lui un désir et un amour vers ce qui se trouve là-bas ; et cela l'empêche de s'intéresser à tout ce qui est derrière lui.

La préparation morale de l'âme

Nous disons également que ce bonheur véritable ne s'achève que par la réforme de la partie pratique de l'âme. Présentons pour cela une introduction, bien que nous l'ayons déjà mentionné dans ce qui précède.

Nous dirons donc : le caractère est un habitus par l'intermédiaire duquel émanent de l'âme des actions avec facilité et sans réflexion préalable. Dans les livres de morale, il a déjà été prescrit d'utiliser le milieu entre deux habitus contraires, non en ce sens que l'on fasse

430 les actions du milieu sans que se produise l'habitus du milieu, || mais que se produise l'intermédiaire ; et l'habitus du milieu est un habitus qui serait comme s'il existait à la fois dans la faculté rationnelle et dans les facultés animales.

Pour les facultés animales, c'est qu'il se produise en elles la disposition d'obéir ; pour la faculté rationnelle, c'est qu'il se produise en elle la disposition à la domination et à la non-passion. De la même façon que l'habitus de l'excès et de défaut existent à la fois pour la faculté rationnelle et les facultés animales, mais dans un rapport inverse à celui-ci. Or on sait que l'excès et le défaut sont exigés par | les puissances animales et si les puissances animales deviennent fortes et que se réalise pour elles un habitus de supériorité, il se produit dans l'âme rationnelle une disposition de docilité, et un effet passif, qui s'enracine dans l'âme rationnelle dont le propre est de renforcer sa relation avec le corps et son inclination vers lui.

Quant à l'habitus du milieu, son rôle est le dépouillement des dispositions de docilité, et de conserver l'âme rationnelle dans sa nature native, avec l'acquisition de la disposition de supériorité et de l'immunité [des contraires].

Cela n'est pas contraire à sa substance et ne l'incline pas du côté du | corps mais éloigne de lui, car de l'intermédiaire sont ôtés toujours les deux extrêmes.

De plus, la substance de l'âme, c'est le corps seul qui l'immergeait, qui la distrayait et la détournait du désir qui lui est propre, de rechercher la perfection qui lui convient, et [d'avoir] conscience du plaisir de la perfection, si elle lui arrive, et la conscience de la souffrance dans le corps ou plongée en lui, mais à cause de la relation qui existait entre eux deux, — qui est le désir naturel de le diriger, de s'occuper de ses affaires et de tous les accidents qu'elle lui fournit, ainsi que des habitus qui se stabilisent en lui et dont le principe est le corps.

| Si donc [la substance de l'âme] se sépare en ayant l'habitus qui s'est produit à cause du contact avec lui, elle sera proche de l'état où elle se trouvait quand elle était en lui. Dès lors dans la mesure où cela diminue, disparaît sa négligence à l'égard du mouvement de son désir à l'égard de sa perfection. Et selon la mesure de ce qui reste en elle de lui, [la substance de l'âme séparée] sera empêchée [d'avoir] un pur contact avec le lieu de sa félicité. Alors se produiront là-bas des mouvements désordonnés qui augmenteront | son dommage.

431 || De plus cette disposition corporelle est contraire à sa substance, lui est dommageable. Mais ce qui la détournait également d'elle, c'est le corps et le fait d'être entièrement immergée en lui. Si donc l'âme se sépare du corps, elle sent cette grande opposition, elle subit de sa part un grand dommage, mais ce dommage et cette souffrance, ne sont pas dus à un concomitant nécessaire, mais à quelque chose d'accidentel et étranger. Or ce qui est accidentel et étranger ne dure pas, ne demeure pas ; il disparaît et est détruit avec les actions qui | établissaient cette disposition par leur répétition.

éternel mais qu'il passe et s'efface peu à peu afin que l'âme se purifie et qu'elle atteigne la félicité qui lui est propre.

Sort des âmes sottes

Quant aux âmes sottes qui n'ont pas acquis le désir [de leur perfection], quand elles se séparent du corps, et qu'elles n'ont pas acquis les dispositions mauvaises, elles se trouvent au large devant la miséricorde de Dieu et dans une sorte de repos ; mais si elles ont acquis les dispositions mauvaises, et qu'elles n'ont pas d'autres dispositions, ni d'« intention » qui lui soit contraire et la nie, alors, | nécessairement, elles seront affligées du désir qui leur convient : elles souffriront de grands tourments à cause de la perte du corps et ses exigences sans qu'elles obtiennent l'objet désiré parce que l'instrument qui y conduit a disparu et l'habitude de l'attachement au corps est demeurée.

Et il semble que ce que pensent certains auteurs soit vrai, à savoir que ces âmes, si elles sont pures, et qu'elles se séparent du corps, et que soit enracinée en elle une sorte de croyance dans le sort qui est réservé à celles qui leur ressemblent, selon ce qui peut être adressé au vulgaire et que cela soit représenté dans leurs âmes, alors quand elles quittent les corps et qu'elles n'ont pas d'| « intention » qui les attire vers le haut pour [achever] leur perfection et qui leur permettrait de jouir de la félicité d'en haut, ni de désir de perfection qui leur ferait endurer cette souffrance, mais que toutes leurs dispositions psychiques soient dirigées vers le bas, attirées vers les corps, — et [comme] rien n'empêche que les substances célestes soient posées pour qu'agissent sur elle une âme, [ces docteurs] disent : il se
432 peut que ces âmes s'imaginent || tous les états de l'autre monde auxquels elles ont cru. L'instrument qui leur permet cette représentation imaginative serait quelque chose des corps célestes. Elles verraient alors tout ce qui leur a été dit ici-bas au sujet des états de la tombe, de la résurrection, des biens de l'au-delà.

Les âmes mauvaises

De même les âmes mauvaises verraient le châtiment selon ce qui leur a été décrit ici-bas, et elles l'endureraient. Car les images imaginatives ne sont pas plus faibles que les images sensibles, au contraire elles les dépassent en force et clarté ; | on peut le voir dans le sommeil : quelquefois l'objet du rêve est plus fort, dans son genre, que ce qui est perçu par les sens. Au surplus ces dernières [i.e. les images par l'instrument du corps céleste] ont plus de stabilité que ce qui est vu dans le sommeil à cause du petit nombre des obstacles, du dépouillement de l'âme, et la pureté du receveur. Or tu sais que l'image vue dans le sommeil, et même celle que l'on perçoit quand on est éveillé, n'est pas autre chose que celle | qui est imprimée dans l'âme. Avec cette différence que l'une prend [son] origine de l'extérieur et s'élève vers lui ; lorsqu'elle s'imprime dans l'âme ; alors se produit la perception de l'objet vu.

Mais ce qui en réalité, fait plaisir et fait mal, c'est ce qui est

Il faut donc que le châtiment qui est de cette sorte ne soit pas imprimé dans l'âme non ce qui existe au dehors. En effet, tout ce qui s'imprime dans l'âme produit son action, même s'il n'y a pas de cause extérieure ; en effet, la cause essentielle c'est ce qui est imprimé, l'extérieur est cause par accident ou la cause de la cause. Telles sont la félicité et le malheur sensible relatifs aux âmes viles.

Les âmes saintes

Quant aux âmes saintes elles sont éloignées de ces états ; elles s'unissent avec leur perfection essentielle et plongent | dans le plaisir véritable, elles se libèrent entièrement de la vue de ce qui est derrière elles et du royaume qu'elles avaient. Et si leur état était resté une trace opinative ou morale, elles en subiraient un dommage, et à cause d'elle seraient en retard [dans l'acquisition] du degré des supérieurs jusqu'à ce que [cette trace] se détruit et disparaît.

LIVRE X

CHAPITRE PREMIER. — Du commencement et du retour en un exposé récapitulatif ; des inspirations et des rêves, des prières de demande exaucées, des châtiments célestes, des états de la prophétie et de l'état des lois des astres.

CHAPITRE DEUXIÈME. — Preuve de la prophétie. Comment se fait la prière du prophète à Dieu et le retour à Lui.

CHAPITRE TROISIÈME. — Des actes cultuels : leur utilité ici-bas et dans l'autre monde.

CHAPITRE QUATRIÈME. — De la formation de la Cité, celle de la famille à savoir le mariage et les lois générales concernant ces questions.

CHAPITRE CINQUIÈME. — Le Calife et l'imām. Obligation de leur obéir. Aperçu sur les questions politiques, les transactions sociales et morales.

LIVRE DIXIÈME

CHAPITRE PREMIER

Du commencement et du retour en un exposé récapitulatif ; des inspirations et des rêves, des prières de demande exaucées, des châtiments | célestes, des états de la prophétie ; et de l'état des lois des astres

Degrés des êtres

L'existence, quand elle commence à partir du | réceptive des formes générables et corruptibles, qui suit est inférieur en dignité par rapport au premier et il ne cesse de diminuer en degrés.

Les anges

Le premier degré, c'est celui des Anges spirituels exempts [de matière], appelés Intelligences ; puis « les degrés » des anges spirituels appelés âmes ; ce sont les Anges actifs puis les degrés des corps célestes dont certains sont plus nobles que les autres, jusqu'à ce qu'on arrive à leur dernier degré.

La matière

Après eux commence l'existence de la matière | réceptive des formes générables et corruptibles, qui revêt en premier lieu la forme des éléments puis avance graduellement peu à peu de sorte que la première existence en elle est plus vile et plus basse que celle qui la suit. Le dernier degré qui s'y trouve, c'est la matière, puis les éléments, puis les composés minéraux, puis les plantes ; le plus excellent parmi eux, c'est l'homme et après lui les animaux, puis les plantes.

L'homme

Et le plus excellent parmi les hommes, c'est celui dont l'âme est arrivée à la perfection, ayant une intelligence en acte, et acquérant les mœurs qui sont les vertus pratiques. Le plus excellent parmi ceux-ci, c'est celui qui est disposé [à la réception] du degré de la prophétie *. C'est celui qui a dans ses facultés psychiques les trois | propriétés que nous avons mentionnées : à savoir qu'il entende les paroles de Dieu, qu'il voit

les Anges, qui se sont transformés pour lui en une image qu'il peut voir. Nous avons montré comment cela se passe. Nous avons montré qu'à celui à qui une révélation est faite apparaissent les anges sous forme de simulacre et il se produit dans son ouïe une voix qu'il entend soit de la part de Dieu et des anges. Il l'entend, sans
436 que || cela soit des paroles de l'homme ou de l'animal terrestre. C'est celui-là à qui est faite la révélation *.

Et de même que le premier des êtres engendrés du commencement jusqu'au degré des éléments, c'est une Intelligence puis une âme puis un corps céleste, de même ici l'existence commencera à partir des corps [célestes] puis se produisent des âmes puis des intelligences. Mais ces formes n'émanent nécessairement que de ces principes.

Production des événements terrestres

Les événements qui se produisent dans cet univers * ont lieu par les chocs des puissances actives | célestes et les passives célestes subséquentes aux choses des forces actives célestes. Quant aux puissances terrestres, ce qui se produit en elles, se produit par deux genres de causes : les unes sont les puissances actives qui se trouvent en elles, soit naturelles soit volontaires ; les autres sont les puissances passives, soit naturelles, soit psychiques. Quant aux [puissances] célestes, leurs effets se produisent dans les sphères qui sont sous elles de trois façons : | la première spontanément, de sorte qu'il n'y a, à leur égard, aucune causalité de la part des choses terrestres. Et celles-ci soit d'après les natures de leurs corps et de leurs puissances corporelles selon les configurations, qui proviennent d'elles, avec les puissances terrestres, et leurs rapports ; soit d'après leurs natures psychiques. La dernière façon d'après une certaine association avec les états terrestres et une certaine causalité dont je parlerai.

Les âmes des corps célestes

Il t'appert donc que ces âmes des corps [célestes] ont une certaine action | sur les intentions particulières selon un mode de perception non purement intellectuelle. De telles [âmes] peuvent percevoir les événements particuliers. Et cela est rendu possible par la perception des différences entre leurs causes efficientes et réceptives qui se produisent en tant qu'elles sont causes, et ce qui en résulte. Or ces [causes] se réduisent en définitive à des [causes] naturelles et volontaires nécessitées qui ne sont pas volontaires [mais] faibles, ni fermes ni décisives ; elles ne se réduisent pas aux
437 [causes] violentes. En effet, la violence est une violence soit || à partir de la nature, soit à partir de la volonté. A elles deux se réduisent en dernière analyse, toutes les violences.

Ensuite, toutes les volitions existent après n'avoir pas existé. Elles sont donc des causes qui, se rencontrant, les font nécessairement exister. Il n'y a pas, en effet, une volition par une volition sinon il y aurait régression à l'infini ; ni par la nature du voulant, sinon la volonté serait nécessaire tant qu'il y aurait nature. Mais

les volitions se produisent par la production de causes qui sont les nécessitantes. Les motifs s'appuient sur des [choses] terrestres et célestes | et entraînent nécessairement cette volonté.

Quant à la matière, si elle est établie, elle sera principe, et si elle a été produite, il faut nécessairement qu'elle s'appuie sur des choses célestes et terrestres. Tu as appris tout cela dans ce qui précède, et que pour le concours serré de ces causes, leur choc mutuel et leur continuité il y a un certain ordre qui s'insère dans le mouvement céleste.

Si tu connais les premiers en tant que tels, et la manière dont ils s'insèrent dans les seconds, tu connaîtras nécessairement les seconds.

Mode de connaissance des particuliers

De ces choses, nous savons que les âmes célestes et ce qui est au-dessus connaissent les particuliers. Mais ce qui est au-dessus, | leur connaissance des particuliers se fait par mode universel. Quant aux âmes elles-mêmes, c'est selon un mode particulier, comme celui qui atteint [les choses] immédiatement ou qui conduit l'immédiat, ou celui qui voit par les sens. Elles connaissent donc nécessairement ce qui se fait ; et nécessairement dans beaucoup de cas, elles savent quel est des deux possibles celui qui est le plus idoine et celui qui est le meilleur, et le plus rapproché du Bien absolu.

Et nous avons déjà montré que les représentations [imaginatives] qu'ont ces causes sont des principes de l'existence des formes d'ici-bas : si ces formes sont possibles et s'il n'y a pas là-bas des causes célestes qui soient plus fortes que ces représentations [imaginatives], de ce qui est antérieur et de ce qui se trouve non dans cette troisième partie mais dans une des deux parties de la division | ternaire.

Si les choses sont ainsi, il faut que ce possible se produise, existant non par une cause terrestre, ni par une cause naturelle dans le ciel, mais selon une certaine influence de ces choses * sur les choses célestes.

En réalité, il n'y a pas là influence ; l'influence est due aux choses célestes qui sont principes de l'existence de cette chose. Car lorsqu'elles intelligent les premiers [principes] elles intelligent cette chose et si elles intelligent cette chose, elles intelligent ce
438 qui est plus digne || d'exister. Et si elles intelligent cela, cela existera. Car il n'y avait pas d'autre obstacle en lui que l'absence de cause naturelle, terrestre, ou l'existence d'une cause naturelle terrestre.

L'absence des causes naturelles terrestres

L'absence de cause naturelle terrestre, c'est par exemple, lorsque cette chose existe [et] elle produit de la chaleur, mais il n'y a pas de force chauffante naturelle terrestre. Cette caléfaction se produit à cause de la représentation céleste du fait que le bien est en lui, de la même façon qu'elle se produit dans les corps des

hommes par des causes provenant de leur représentation [imaginative], | comme tu l'as vu précédemment.

Un exemple du second cas, c'est lorsque l'obstacle n'est pas l'absence de cause de caléfaction seulement, mais aussi la présence du réfrigérant. Alors la représentation céleste du bien, pour l'existence du contraire de ce que produit le froid, dans cela aussi, violente le froid de la même façon que notre représentation irritée, violente en nous la cause réfrigérante, d'où la production de la chaleur.

Aussi les variétés de cette partie * seront des transmutations de choses naturelles ou certaines inspirations se rattachant à celui qui prie ou à un autre ou un mélange de cela dont l'un ou tous réunis conduisent | à la fin utile. Et le rapport de la prière à l'innovation de cette puissance est le même * que celui de la réflexion pour l'élucidation d'[une question].

Et tout cela efflue d'en haut, et ne suit pas les représentations célestes.

La science qu'a Dieu des particuliers

Mais le Premier véritable connaît tout cela * selon le mode que nous avons dit lui convenir. Aussi de Lui commence le devenir de ce qui existe mais par intermédiaire. Et selon cela est sa science. C'est à cause de ces raisons que l'on retire de l'utilité des prières et des sacrifices et surtout pour les rogations demandant la pluie, etc., et c'est pour cela qu'il faut craindre les punitions pour le mal et les récompenses pour le bien. | La certitude d'une telle vérité est un frein contre le mal. Et la certitude d'une telle vérité se réalise par ses signes. Et ses signes sont l'existence de ses particuliers.

Cet état est intelligé par les principes. Il faut donc qu'il existe; s'il n'existait pas, c'est qu'il y a un mal et une cause que nous ne saisissons pas ou une autre cause qui l'empêche. Et il est préférable que cela existe plutôt que ceci.

En effet l'existence ensemble de ceci et de cela est impossible. Si tu veux te rendre compte que les choses qui ont été intelligées
439 || utiles, conduisant à des utilités, ont existé dans la nature selon le mode d'existentialisation que tu sais, et que tu as vérifié, considère le cas des utilités des organes chez les animaux et les plantes, comment chacun a été créé; il n'y a [à cela] aucune cause naturelle, mais son origine est nécessairement la Providence selon le mode que tu connais. Donc de la même façon, il faut ajouter foi à l'existence de ces « intentions »; elles sont dépendantes de la Providence selon la manière dont tu sais que la Providence | fait dépendre ces choses.

Il faut croire aux châtiments divins

Et sache que la plus grande partie de ce que confesse le peuple et auquel il a fréquemment recours, et qu'il affirme, est vrai. Il n'est rejeté que par ces prétendus philosophes, ignorant qu'ils sont de leurs raisons et de leurs causes. Nous avons

écrit à ce sujet *Le livre de la justice et du péché*; que l'on veuille y recourir pour l'explication de ces questions.

Et ajoute foi à ce qui est raconté au sujet des punitions divines, qui descendent sur des villes corrompues et des personnes tyranniques et vois comment la vérité remporte la victoire. Et sache aussi que la cause | de notre prière, de demande de l'aumône, etc. et de même l'existence de l'injustice et du péché ne proviennent que de là bas, car les principes de ces diverses choses se réduisent à la nature, à la volonté et le hasard.

Le principe de la nature est de là-bas. De même les volontés qui sont à nous, existent après n'avoir pas existé; or tout être qui existe après n'avoir pas été, a une cause. Toute volonté donc qui est en nous, a une cause, et la cause de cette volonté n'est pas une volonté remontant en régression à l'infini, mais des choses arrivant du dehors, terrestres, et célestes. Les terrestres se réduisent aux célestes. Et la réunion de | tout cela entraîne nécessairement l'existence de la volonté.

Le hasard

Quant au hasard, il se produit à la suite des chocs de ces [choses]. Si on analyse toutes ces choses, on voit qu'elles se fondent toutes sur les principes qui les nécessitent descendant de Dieu, qu'Il soit exalté.

Le décret de Dieu

Le décret de Dieu, qu'Il soit exalté, c'est
440 la première position simple. || La prédétermination est ce vers quoi se dirige graduellement le décret, comme si il entraînait nécessairement les conjonctions de choses simples, qui en tant que simples sont rapportées au décret et à l'ordre divin premier. Et si un homme pouvait par exemple, connaître tous les événements qui se passent sur la terre et le ciel et leurs natures, il comprendrait tout ce qui se passerait dans l'avenir *.

Et voici l'astronome qui prononce ses oracles, bien que ses positions premières | et ses prémisses, ne s'appuient pas sur une démonstration. Mais peut-être, prétend-il s'appuyer sur l'expérience ou la révélation ou bien essaye-t-il des syllogismes poétiques ou oratoires pour les établir. En fait, il ne s'appuie que sur des signes d'un seul genre de causes des êtres engendrés, ce sont elles qui sont dans le ciel. Néanmoins, il ne peut garantir qu'il connaisse exhaustivement tous les états du ciel. Et à supposer même qu'il nous garantissait cela, et qu'il tienne sa promesse, il ne pourrait pas faire que, nous et lui, puissions connaître leur existence à eux tous, en tous temps, bien que tous, du point de vue de leur action et de leur nature, sont connus de lui. | Cela ne suffit pas, en effet, pour savoir s'il a existé ou n'a pas existé. Et cela parce que, il ne te suffit pas de savoir que le feu est brûlant, chauffant, et qu'il fait ceci et cela pour que tu saches qu'il a chauffé, à moins de savoir qu'il a existé.

La connaissance du mystère nous reste inaccessible

Et n'importe quelle voie de calcul qui nous donnerait la connaissance de tout ce qui s'est produit et de toute innovation dans les astres, et même s'il pouvait nous faire connaître ainsi que lui-même tout cela, cela ne nous transporterait pas [dans la connaissance] des choses cachées.

En effet, les choses cachées qui sont en voie de production ne s'achèvent que par des immixtions entre des choses célestes, — (concédons que nous les connaissions | selon tout leur nombre) et les choses terrestres, antérieures et postérieures, actives et passives, naturelles et volontaires. Elles ne s'achèvent pas par les célestes seules.

Aussi à moins que l'on ne connaisse exhaustivement tout ce qui existe dans ces deux domaines, et les exigences de chacun, en particulier ce qui touche aux choses cachées, on ne pourrait pas se transporter dans [l'avenir] caché.

Aussi ne devons-nous pas compter sur leurs assertions, même si généreusement nous admettions comme vraies toutes leurs prémisses philosophiques.

LIVRE DIXIÈME

441

CHAPITRE DEUXIÈME

Preuve de la Prophétie. Comment se fait la prière du Prophète à Dieu et le « retour » à Lui

L'homme est un être social

Nous disons maintenant : on sait que l'homme se distingue des autres animaux en ce qu'il ne peut pas bien vivre s'il vit solitaire, une seule personne vaquant par lui-même à toutes ses occupations sans compagnon qui l'aide dans les nécessités de ses | besoins. Il faut donc que l'homme trouve sa suffisance dans un autre de son espèce qui, à son tour, trouve en lui et en son semblable, sa suffisance. Celui-ci, par exemple, fournira les légumes à celui-là, et celui-là fera son pain à celui-ci ; un tel fera de la couture pour tel autre, qui lui, fournira l'aiguille de telle sorte que, réunis, ils se suffisent mutuellement. C'est pour cette raison qu'on a été obligé de fonder les villes et les sociétés.

Aussi, celui qui, parmi les hommes, n'a pas pris soin de fonder sa cité selon les conditions [requises] pour la cité mais s'est contenté avec ses compagnons, de former un groupement seulement, en arrivera à avoir un genre de vie éloigné de celui des hommes, privé | des perfections humaines ; et malgré cela ses compagnons seront obligés de se réunir et d'imiter les citadins.

Si cela est évident, il est donc nécessaire pour l'existence de l'homme et sa conservation, qu'il s'associe avec d'autres. Or pour réaliser une association, il faut des conventions réciproques comme il faut également d'autres nécessités qui y conduisent.

La loi et la justice demandent un législateur

Il faut pour les conventions une coutume et de la justice. La loi et la justice demandent un législateur, et un exécuteur de la justice. Il faut que celui-ci soit de telle sorte qu'il puisse s'adresser aux peuples, et leur imposer la loi. Aussi il faut qu'il soit un homme. Il ne faut pas qu'il laisse les hommes [agir] | en ce point

selon leurs propres idées, car alors ils auront des sentiments divers et chacun jugera que ce qui lui est dû est juste et ce qu'il doit est injuste. La nécessité d'un tel homme pour conserver l'espèce humaine et la multiplier est plus urgente que la nécessité pour les poils de pousser sur les lèvres et les sourcils, ou que la concavité de la plante des pieds
442 et d'autres utilités qui ne sont pas nécessaires || pour la permanence ; tout au plus sont-elles utiles à celle-ci.

L'existence des prophètes est possible et nécessaire

Que puisse exister l'homme vertueux capable de légiférer et d'être juste, cela est possible comme nous l'avons vu. Il n'est dès lors pas possible que la Providence première exige ces utilités-là, et n'exige pas celles-ci qui sont leur fondement. [On ne peut pas non plus admettre] que le Premier Principe et les Anges après lui, connaissent les premiers et ne connaissent pas celles-ci, ni que ce que [le Premier] connaît dans l'ordre du bien, dont l'existence est possible et la production nécessaire, pour faciliter | l'ordre du bien n'existe pas.

Bien plus, comment se peut-il qu'il n'existe pas, alors que ce qui dépend de son existence et est basé sur son existence, existe ? Il faut donc qu'existe un Prophète et il faut qu'il soit un homme. Il faut, de plus, qu'il y ait une particularité qui ne se trouve pas dans tous les hommes, de sorte que les hommes se rendent compte qu'il y a en lui quelque chose qui ne se trouve pas en eux, et qui servirait à le distinguer d'eux. Il pourra donc faire les prodiges que nous avons mentionnés.

Nécessité des lois

Cet homme, s'il s'en trouve, il faut qu'il institue pour les hommes, en ce qui concerne leurs affaires, des lois avec la permission de Dieu, qu'il soit exalté, — son ordre et [selon] sa révélation et qui fait descendre sur lui l'Esprit Saint *.

Le principe | premier selon lequel il légiférera sera celui-ci : il leur fera connaître qu'ils ont un seul créateur puissant, qui connaît ce qui est caché et ce qui est manifeste ; ayant le droit que ses ordres soient obéis. Il faut que le commandement revienne à celui qui a créé. Et il a préparé à celui qui lui a obéi le « retour » béatifiant, et pour ceux qui lui désobéissent, le « retour » malheureux, afin que le peuple entier écoute et exécute avec docilité les ordres qui sont révélés par Dieu et ses Anges, par la bouche du [Prophète].

Ce que le prophète doit enseigner

Il ne faut pas qu'il les occupe en ce qui concerne la connaissance de Dieu, de quelque chose de plus que ceci : Il est Un, vrai, n'ayant pas de semblable. Mais s'il va avec eux plus loin, jusqu'à exiger d'eux de croire | à son existence, mais sans qu'il soit dans un lieu désigné, qu'il n'est pas divisé par la Parole, qu'Il n'est ni extérieur à l'Univers ni à l'intérieur ni quelque chose de ce genre, alors le travail [pour comprendre cela] leur paraîtra trop lourd et troublera la religion qu'ils ont. Il les ferait tomber dans une situation telle que seul pourra

en sortir celui qui est aidé et béni par Dieu. L'existence [de telles preuves] est exceptionnelle et très rare. Ils ne peuvent se représenter ces situations selon leur [véritable] objet qu'avec beaucoup d'efforts ; et c'est seulement un petit nombre d'entre eux qui peuvent se représenter la vérité de cette unicité divine et de la « via remotionis ». Aussi ne tarderaient-ils pas à nier une telle existence et à tomber dans des dissensions. | Ils s'adonneraient alors à des recherches et des comparaisons qui les détourneraient de leurs travaux civiques. Parfois même
443 cela les fera tomber || dans des idées contraires au bien de la cité et contraires à la vérité due. Leurs doutes et objections augmenteront et il deviendra difficile au [législateur] de les contrôler. Ce n'est pas à tout le monde que les choses sont rendues faciles dans la sagesse divine.

Le prophète doit utiliser les symboles

De même il ne convient pas [au Législateur] de montrer qu'il garde par devers lui une vérité qu'il cèle au peuple, il faut même qu'il défende qu'on insinue pareille possibilité. Qu'il leur fasse, au contraire, connaître la majesté de Dieu et sa grandeur au moyen de symboles et d'exemples pris parmi les choses qui | auprès d'eux sont majestueuses et grandes. Qu'il ne leur donne cependant qu'une certaine mesure à savoir qu'il n'y a rien de comparable à Dieu, qu'il n'a ni associé, ni semblable.

Il doit établir la question du Retour

De même, il faut qu'il établisse à leurs yeux la question du « Retour » * d'une manière qui leur permette de se représenter sa modalité, de façon que leur esprit trouve son repos. Qu'il donne des exemples de la félicité et de l'infélicité qu'ils puissent comprendre et se représenter. Quant à la vérité en cette question, il ne doit leur en donner qu'un aperçu sommaire, à savoir, que c'est quelque chose qu'aucun œil n'a vu, ni aucune oreille n'a entendu, et qu'on y éprouve un plaisir tel que c'en est une immense royauté, ou une peine telle que c'en est un tourment continu.

| Et sache que Dieu, qu'Il soit exalté, — sait que le bien se [trouve] dans cela. Il faut donc que ce qui est connu de Dieu existe [dans l'homme] tel qu'il se doit, comme tu le sais. Il n'y a aucun inconvénient à ce que son discours contienne des symboles et des allusions pour qu'il appelle ceux qui, par nature, y sont aptes, à s'adonner à la recherche spéculative.

LIVRE DIXIÈME

Chapitre troisième

Les actes cultuels, leur utilité ici-bas et dans l'autre monde

Le prophète doit prescrire des lois

De plus, cet homme qui est le Prophète, n'est pas tel que sa présence se renouvelle en tout temps ; en effet, la matière qui reçoit une perfection comme la sienne ne se réalise que dans peu de complexions. Il faut donc nécessairement que le Prophète ait pris grand soin de prévoir [ce qu'il faut pour] la conservation de ce qu'il statue et prescrit au sujet des utilités humaines.

444 || Or il est incontestable que la loi en cela, c'est que les hommes continuent à connaître le Créateur, le « Retour » et que soit écartée, d'une façon décisive, la cause qui la leur ferait oublier, lorsque le siècle suivant le Prophète serait passé. Il faut donc qu'il y ait pour les hommes des actions et des œuvres qu'il leur prescrira de répéter, en des intervalles rapprochés de telle sorte que celui dont le temps désigné vient de passer soit tout proche de celui qui vient ; et ainsi le souvenir lui revient de nouveau et avant qu'il ne passe, le suivant lui succède.

Il faut que | ces actions soient accompagnées de ce qui rappelle Dieu et le « Retour » nécessairement, autrement elles n'auraient aucune utilité. Or la remémoration ne se réalise que par des paroles qui se prononcent ou « des intentions » qui se formulent dans l'imagination. Qu'on leur dise que ces actions rapprochent de Dieu, — qu'Il soit exalté, — qu'elles méritent la récompense excellente. Et il faut qu'en fait ces actions soient de cette sorte.

Indiquer des excitants pour la prière

Ces actions sont comme des actes cultuels imposés aux hommes. En bref, il faut qu'il y ait des excitants *. Les excitants sont ou des mouvements ou bien la privation des mouvements qui conduisent à des mouvements. Quant aux mouvements, c'est comme la

prière rituelle *. | La privation de mouvement, c'est comme le jeûne. Bien qu'il importe une intention négative, en fait il meut la nature fortement et rappelle à celui qui jeûne, qu'il est dans une situation qui est sérieuse. Il se rappelle alors le profit qu'il tire de là, à savoir, de s'approcher de Dieu, — qu'Il soit exalté.

Il faudrait, si possible, que se mêle à ces dispositions d'autres utilités pour renforcer la Loi et l'étendre ainsi que des utilités terrestres pour les hommes, s'ils l'observent. Par exemple, la guerre sainte * et le pèlerinage *, en désignant à cet effet, certains emplacements du pays comme étant les meilleurs pour adorer Dieu, — qu'Il soit exalté, — | et qu'ils sont propres à Dieu. Que l'on désigne également des actions que les hommes doivent faire, en [spécifiant] qu'elles se rapportent de soi à Dieu, comme les sacrifices : elles sont d'un très grand secours dans ce domaine. Le lieu dont l'utilité, dans ce chapitre, est la plus grande, sera celui qui a servi de refuge au législateur et d'habitation, et qui rappellera également le législateur. Mais le souvenir du Prophète au sujet de l'utilité mentionnée vient après le souvenir de Dieu et des anges.

Et un seul lieu de refuge ne peut pas être devant les yeux de
445 toute la nation ; aussi convendra-t-il || de prescrire d'y aller en pèlerinage et voyage.

Dispositions pour la prière

Il faut aussi que d'une certaine manière, le plus noble de ces actes culturels soit celui qui suppose que celui qui s'en acquitte s'adresse à Dieu, — qu'Il soit exalté, et converse secrètement avec lui, qu'il se dirige vers lui et soit présent devant lui. C'est en cela que consiste la prière.

Il faut donc que soient prescrits pour celui qui prie, les dispositions que l'homme humble a l'habitude de prendre personnellement quand il a à rencontrer un roi de la terre, en fait de pureté, de propreté. Et que soient prescrites, | au sujet de la pureté et de la propreté, des prescriptions graves et qu'on y prescrive ce que la coutume indique comme devant être fait quand on va rencontrer des rois ; en fait de révérence, de calme, de modestie des regards, des membres joints, de l'abstention de se tourner ou de montrer du trouble.

De même, on lui prescrira, en chaque temps consacré au culte, une attitude et des gestes louables. Ces dispositions sont utiles aux hommes pour affermir en eux le souvenir de Dieu — qu'Il soit exalté — et le « Retour ». De sorte qu'ils s'attachent plus longuement aux prescriptions et aux lois à cause de cela. S'ils n'avaient pas de telles commémorations, ils en arriveraient à oublier tout cela, | un ou deux siècles après celui du [Prophète]. Cela leur est également très utile pour le « Retour » en ce qu'elles « dépouillent » leurs âmes comme tu le sais. Quant aux « initiés », la plus grande utilité de ces choses pour eux se trouve dans le « Retour ».

Nous avons établi la disposition du « Retour » véritable et nous avons montré que la félicité dans l'autre monde s'obtient par le dépouillement de l'âme. Le dépouillement de l'âme l'empêche d'acqué-

rir les dispositions contraires aux causes de la félicité. Ce dépouillement se réalise par les bonnes mœurs et les habitudes, et les bonnes mœurs et les habitudes s'obtiennent par des actions dont le propre est de détourner l'âme du corps et du sens | de la maintenir dans le souvenir de son origine. Si elle revient souvent à elle-même, elle ne pâtit pas alors des états corporels.

Ce qui lui rappelle cela et l'y aide, ce sont des actions fatigantes qui sortent de l'habitude naturelle, bien plus, qui touchent presque au sacrifice. Elles fatiguent le corps et les forces animales, elles brisent leur désir de repos, de la paresse et leur refus de l'effort, et [leur refus] d'atteindre la chaleur instinctive et d'écarter tout exercice qui
446 n'aurait pas pour but || des plaisirs animaux.

Elle impose à l'âme de s'efforcer de faire ces mouvements pour rappeler Dieu, — qu'Il soit exalté, — et les anges et le monde de la félicité qu'elle le veuille ou non. Alors il s'établit en elle la disposition d'aversion à l'égard de ce corps et ses impressions, — ainsi que la faculté de domination sur le corps, de telle sorte qu'elle ne pâtit pas de lui. Si des actions corporelles lui adviennent, elles ne produiront pas en elle de dispositions ou d'habitus qu'elles produiraient si elle leur était soumise et docile en tous points. Aussi a dit celui qui dit la vérité * : | A la vérité, les bonnes actions écartent les mauvaises.

Si cette action persiste chez l'homme, il acquerra l'habitus de se tourner du côté du vrai, de se détourner de l'erreur. Il sera fortement disposé à s'attacher à la félicité après la séparation corporelle.

Ces actions, si, un homme les fait sans qu'il croie qu'elles sont une obligation de la part de Dieu, et si avec cette croyance, il s'efforce dans chaque action, de se souvenir de Dieu, et de se détourner de tout ce qui n'est pas lui, il se montrerait déjà digne de parvenir à cette pureté en partie. Combien plus encore si, celui qui les emploie, sait que le Prophète vient de la part de | Dieu, — qu'Il soit exalté, — qu'il est envoyé par lui, et que la sagesse divine exige son envoi et que tout ce qu'il prescrit c'est uniquement ce que, de la part de Dieu, il a fallu prescrire. Le Prophète a reçu en effet, mandat de Dieu d'imposer des actes culturels. Et le profit tiré des actes cultuels revient aux adorateurs en ceci que la Tradition et la Loi, qui sont la cause de leur existence, demeurent en eux et, lors du « Retour », ils s'approchent de Dieu, selon une accession heureuse, avec leurs sacrifices.

De plus, cet homme [i.e. le Prophète] est celui qui est richement [doté pour] l'organisation des états des hommes afin que les causes de leur substance et les intérêts de leur « retour » soient ordonnés. C'est | un homme distinct de tous les autres hommes par son caractère divin.

LIVRE DIXIÈME

447

Chapitre quatrième

La formation de la cité *. Celle de la famille, à savoir le mariage et les lois générales concernant ces questions

Les trois parties de la cité

Le premier but du Législateur quand il établit des lois, doit être d'ordonner la ville selon trois parties : | les administrateurs, les technicien, et les gardiens ; qu'il établisse pour chacun de ces genres un chef ayant sous lui des [sous]-chefs qui le suivent qui à leur tour ont des [sous]-chefs qui le suivent jusqu'à ce qu'on arrive au tout menu peuple, de sorte qu'il n'y ait aucun chômeur dans la ville, sans poste déterminé, mais que chacun puisse être utile à la ville. Que l'oisiveté et le chômage soient défendus et qu'on ne permette à personne de tirer d'un autre la subsistance indispensable à l'homme, alors que lui reste inactif, | déchargé de tout devoir. Le Législateur doit réprimander fortement de telles personnes. Si elles ne viennent pas à résipiscence, il les exilera.

Si ce qui cause cela est une maladie ou un sinistre, il leur réservera un emplacement qui les accueillera avec ceux qui sont dans le même cas qu'eux ; et on mettra à leur tête un intendant.

Un capital commun

Il faut qu'il y ait dans la cité un capital commun * dont une partie proviendra de droits imposés sur les bénéfices acquis et naturels comme les fruits et les productions, une autre partie provenant des amendes, une autre des biens de ceux qui sont récalcitrants à l'égard de la « Sonna » (la Tradition religieuse), ce qui constitue le butin. Cela sera une provision pour des intérêts communs, | et un moyen de suppléer au défaut des gardiens qui n'ont pas de métier et de dépenser pour ceux que des maladies et des infirmités chroniques empêchent de gagner leur vie.

Ne pas supprimer les incurables

Certains ont pensé qu'il fallait tuer ceux qu'on désespérait de guérir. Cela est mal. Car leur subsistance ne porte pas préjudice à la cité. Si des hommes semblables ont des proches qui ont du superflu *, on leur imposera de les prendre en charge.

448 || Toutes les amendes * ne seront pas établies contre celui qui commet un crime donné, mais certaines d'entre elles doivent être infligées à ceux qui sont responsables de lui ou à ses proches qui ne le blâment pas ni ne le protègent. Et ce qui sera décrété sur ce point contre eux sera allégé par le délai qu'on accordera pour percevoir [l'amende]. [Ces amendes] sont pour des crimes commis par erreur mais que malgré cela on ne peut négliger.

Organisation des métiers

Et de même qu'il faut défendre l'oisiveté, de même il faut défendre les métiers qui comportent des transferts | de propriété et d'utilité sans qu'il y ait, en compensation, d'autres utilités. Comme par exemple, le jeu de hasard * : le joueur prend [de l'argent), sans qu'il rende aucun service. Mais il faut que celui-ci retire un bénéfice d'un métier, reçoive une utilité qui soit une compensation ; une compensation qui soit une [chose] substantielle ou une utilité, ou l'expression de la reconnaissance ou d'autres choses semblables considérées comme des biens humains.

De même il faut interdire les métiers qui vont à l'encontre des biens ou des intérêts [publics], comme d'apprendre le vol et le brigandage, et d'être chef de bande, etc. | De même il faut interdire les métiers qui dispensent les hommes d'apprendre les métiers entrant en association comme l'usure : en effet, on y cherche une augmentation de bénéfice sans qu'il y ait un métier pour l'acquérir, bien que ce soit en échange d'utilité.

Il faut interdire également les actions qui, si elles étaient permisent, conduiraient à un résultat contraire au fondement de la cité comme la fornication et la sodomie qui poussent à se passer du meilleur des fondements de la cité, à savoir le mariage.

Réglementation du mariage

Ensuite, la première chose qu'il faut organiser juridiquement, c'est la question du mariage * qui conduit à la reproduction : il faut qu'on y engage les gens, qu'on les pousse [à le contracter] car c'est par lui que se conservent les espèces, dont la pérennité est une preuve de la bonté de Dieu, — qu'Il soit exalté. Et que l'on prenne soin que cela arrive d'une façon manifeste, pour qu'il n'y ait aucun doute au sujet de la progéniture, sinon il y aurait, à la suite de cela, des perturbations
449 dans le transfert des héritages, || qui sont à la base des biens — car les biens * sont indispensables pour la vie. Le bien est soit original soit dérivé. L'original est ou hérité, ou trouvé ou reçu en don. La base la plus solide parmi ces trois, c'est le bien hérité, car il ne provient pas d'un hasard ou accidentellement, mais selon un ordre quasi naturel.

Il peut également arriver à ce sujet, — je veux dire quand il y a

occultation des mariages, — des perturbations à d'autres points de vue. Par exemple, la nécessité | qu'a une personne de payer une pension à une autre, l'aide réciproque et d'autres choses semblables que le sage ne manquera pas de connaître s'il réfléchit à ce problème.

Il faut aussi que l'on prenne soin d'établir fermement ce lien pour qu'il n'y ait pas de séparation à tout bout de champ. Cela conduirait à une dislocation de l'unité qui unit les parents et les enfants, et au renouvellement du besoin de chaque personne pour le mariage. En cela il y a de nombreuses sortes de dommages. Parce que la plus grande cause du bien est l'amour, et l'amour ne se réalise que s'il y a familiarité et la familiarité ne prend place que par l'habitude, et l'habitude ne se réalise que par | la longue fréquentation.

Le divorce

Cet affermissement s'obtient du côté de la femme, en ne lui mettant pas en mains la décision de la séparation, car, en vérité, elle a un esprit faible *, promptement porté à obéir à la passion et à la colère.

Il faut qu'il y ait une certaine issue pour la séparation et qu'on n'en ferme pas toutes les portes, car rejeter entièrement les causes qui conduiraient à la séparation entraînerait un certain nombre de dommages et de désordres. Entre autres ceux-ci : certains tempéraments ne s'accordent pas avec d'autres : plus on essaie de les mettre ensemble plus le mal et l'aversion augmentent et la vie devient intenable.

| Un autre inconvénient, c'est que certaines personnes ont reçu en partage un époux incapable, qui a mauvais caractère ou ayant en aversion la nature. Cela devient une occasion de désirer un autre que lui, car le désir [sexuel] est naturel. Cela peut conduire à diverses formes de corruption.

Il se peut aussi que les deux époux n'arrivent pas à collaborer pour la génération des enfants. S'ils échangent un autre conjoint la collaboration devient possible. Il faut donc qu'il y ait aussi une issue pour
450 la séparation. Mais il faut se montrer sévère sur ce point. || Celui des deux époux qui a le moins d'intelligence, qui montre le plus de contradiction, de confusion, de variabilité, il ne lui sera rien mis entre les mains [de ces droits]. Mais on confiera ce droit aux juges, afin qu'une fois mis au courant de la mauvaise compagnie qu'un époux occasionne à l'autre, ils décident la séparation.

Pour ce qui regarde l'homme, cela entraîne pour lui une amende, qui ne lui sera infligée qu'après la preuve, et une fois qu'on en aura établi le bien-fondé | à son égard, à tous points de vue. Avec cela, il vaut mieux qu'on laisse une voie à la réconciliation sans cependant que l'on insiste trop dans ce sens, de peur qu'elle ne conduise à une obéissance irréfléchie. Bien plus, on rendra le retour beaucoup plus difficile pour le début. Quelle sagesse dans l'ordre donné par le meilleur des législateurs : que la femme répudiée par trois fois ne lui redevienne permise que lorsqu'il se sera résolu à boire une amertume à nulle autre pareille, à savoir de permettre à un autre homme d'épou-

ser celle qui fut sa femme, d'un véritable mariage *, et, qui aura avec elle des rapports conjugaux réels. S'il a devant les yeux une pareille calamité, il se gardera de recourir | à la légère à la séparation. A moins qu'il n'ait décidé la séparation définitive, ou bien qu'il y ait une procuration, et alors il ne voit aucun inconvénient à ce qu'un scandale se produise [pourvu] qu'il soit accompagné de plaisir. Mais de pareils hommes ne méritent pas qu'on prenne soin de leurs droits.

La femme doit être voilée

Et comme il est du droit de la femme d'être protégée parce qu'elle partage le plaisir [avec l'homme], qu'elle est très encline à attirer l'attention sur elle et avec cela, elle est plus fortement séduite, moins obéissante à la raison ; de plus l'association avec elle produit du dédain et une grande honte, et ce sont là des dommages notoires, tandis que l'association avec l'homme ne produit pas de honte mais de l'envie. Or l'envie | ne suscite pas l'attention, car c'est en obéissance au diable, [étant donné tout cela], il convient que la loi demande à la femme d'être voilée et d'être loin du regard des hommes. Aussi il ne faut pas que la femme gagne sa vie comme l'homme. Il faudra dès lors, que la loi prescrive qu'elle soit entretenue par l'homme : l'homme sera obligé de pourvoir à ses dépenses. Mais il faut que l'homme reçoive en retour une compen-
451 sation : c'est qu'il la domine et qu'elle ne le domine pas. || Aussi ne peut-elle pas épouser un autre que lui. Quant à l'homme *, on ne lui fait pas de défense sur ce point, bien qu'il lui soit défendu de dépasser un nombre qui ne lui permettrait plus de subvenir aux besoins de ceux dont il a la charge. La dot possédée par la femme sera en face de cela. Je n'entends pas là les relations sexuelles, car le plaisir des rapports sexuels leur est commun, et même la part qu'elle en tire est plus grande que la sienne, de même la joie d'avoir les enfants et de jouir d'eux, — mais [j'entends] par là qu'il n'y ait pas possibilité pour un autre homme d'en user.

Le sort des enfants

Quant à l'enfant *, la loi établit que chacun des deux parents se chargera de son éducation : la mère, pour ce qui la concerne, le père pour la pension alimentaire. De même la loi élabore que l'enfant servira ses parents, qu'il leur obéira, les respectera et les révérera. Ils sont, en effet, la cause de son existence. De plus ils ont supporté les charges de son entretien ; cela est si évident que cela ne demande pas d'explication.

LIVRE DIXIÈME

CHAPITRE CINQUIÈME

Le Calife et l'imam * : obligation de leur obéir. Aperçu sur les questions politiques, les transactions sociales et morales

Le calife, successeur du Prophète

Ensuite il faut que le législateur prescrive que l'on obéisse à son successeur ; et que la désignation du calife doit se faire soit par lui, soit par consentement unanime des Anciens qui affirmeront publiquement, auprès du peuple, qu'à lui seul appartient le pouvoir politique, | qu'il a une intelligence excellente, qu'il possède de nobles vertus : courage, tempérance, le sens de l'organisation, qu'il connaît la Loi, au point que personne ne la connaît mieux que lui. Cette reconnaissance des Anciens doit être manifeste, rendue publique et il faut que l'accord à son sujet soit unanime.

Et qu'il leur prescrive que s'il y a scission par eux et dissentiment par suite des passions et des penchants passionnels ou s'ils se mettent
452 d'accord pour choisir || une personne qui ne possède pas la vertu et la compétence, ils se rendent coupables d'impiété à l'égard de Dieu.

La désignation du calife au moyen du texte est préférable, car cela ne conduit pas aux divisions en groupes aux querelles et au dissentiment. De plus, il faut que le [Législateur] établisse dans sa Loi que celui qui, se révoltant, s'attribue le califat en se fondant sur la force ou la fortune, il incombe à l'ensemble de la cité de lutter contre lui et de le tuer. S'ils peuvent le faire et s'en abstiennent, ils désobéissent à Dieu et le renient. Et il est permis de tuer ceux qui se soustraient à cette obligation alors qu'ils peuvent le faire, [à condition] | que cela ait été constaté aux yeux de tous.

Il faut qu'il édicte qu'après la foi dans le Prophète, rien ne rapproche davantage de Dieu que de détruire cet oppresseur. Si le révolté établit que celui qui a pris charge du califat n'en est pas digne et qu'il

est affligé de déficiences et que cette déficience ne se trouve pas dans le révolté, il vaut mieux que les citoyens acceptent [ce dernier].

Qualités du calife

Le facteur le plus important en cela, c'est l'intelligence *('aql)* et le sens politique. Celui qui pour le reste serait moyen et avantagé pour ces deux qualités, sans qu'il soit dépourvu des autres et enclin vers | leurs contraires, vaut mieux que celui qui serait avantagé pour le reste mais pas à la hauteur pour ces deux qualités. Il faut que le plus savant d'entre eux s'associe avec le plus sage, qu'il l'appuie ; et que le plus sage accepte d'être appuyé par lui, qu'il lui demande conseil, comme firent Omar et 'Ali.

Favoriser l'importance du calife

Ensuite il faut que le [Législateur] édicte pour les sectes cultuels certaines choses qui ne s'achèvent qu'en la présence du calife, qui fassent allusion à lui et qui poussent à le magnifier. Ces choses sont des cérémonies qui groupent le monde comme les fêtes. Il faut qu'il édicte de tenir de telles réunions, car il s'y trouve une invitation aux hommes de rester attachés à la Communauté, | à s'armer de courage, et à l'émulation. Et par l'émulation, on acquiert des vertus. Dans les réunions, on trouve une réponse aux prières de demande et la descente des bénédictions sur les états exposés.

De même, il faut que dans certaines transactions s'associe l'*imam* * : ce sont les transactions qui conduisent à poser les fondements de la cité, comme les mariages et les associations générales.

Ensuite il faut qu'il édicte encore dans les transactions qui conduisent à des échanges, des lois qui empêchent la trahison et l'injustice. Qu'il interdise les transactions | qui comportent des erreurs et dans lesquelles les objets d'échange changent avant l'acquittement ou le complet paiement comme dans le cas du change [de monnaie],
453 || de la vente à crédit, etc.

Et qu'il édicte aux hommes de s'entraîner, de se défendre mutuellement, de préserver leurs biens et leurs vies, sans que soit lésé un donateur au sujet de ce qui lui arrive à la suite de son don.

Punir les transgresseurs de la Loi

Quant aux ennemis et aux transgresseurs de la loi, il faut prescrire de les combattre et de les détruire après qu'on les ait invités à la vérité. Qu'on rende licite [la confiscation] de leurs biens et de leurs femmes. Car si, ces biens et ces femmes ne sont pas administrés selon l'ordre de la cité modèle, ils ne produiront pas l'utilité | que l'on est en droit d'attendre d'eux, mais contribueront à la corruption et au mal. Étant donné qu'il est nécessaire que certaines personnes en servent d'autres, on forcera ces personnes [rebelles] à servir les citoyens de la ville modèle.

Les esclaves

De même, ceux des hommes qui n'ont pas de disposition pour acquérir la vertu [*littéralement* : qui sont éloignés de recevoir la vertu] sont naturellement esclaves,

comme les Turcs et les Nègres, et d'une façon plus générale ceux qui ont grandi dans ces régions climatériques non nobles. En effet dans la majeure partie des régions [nobles, grâce à leur climat], prennent naissance et croissent des peuples au tempérament excellent ayant des qualités et des intelligences saines.

Respecter les lois louables non-musulmanes

| S'il trouve une autre ville que la sienne, ayant une loi louable, qu'il ne la touche point, à moins que le temps oblige à affirmer qu'il n'y a pas d'autre loi religieuse que la loi révélée. Car si les peuples et les villes tombent dans l'erreur, et qu'il leur soit élaboré une loi, il faut affirmer fortement qu'elle est obligatoire. Si on décrète cette obligation, peut-être cette affirmation obligera-t-elle à contraindre le monde entier à l'appliquer.

Si les citoyens de la cité à la bonne renommée trouvent que cette loi est également bonne, louable et que par son renouvellement on ramènerait des villes corrompues dans la bonne voie, puis que l'on proclame que | cette loi n'a pas le droit d'être acceptée et qu'elle rejette comme fausse la prétention du Législateur que son appel révélé s'adresse à toutes les villes, il y aurait là une grande faiblesse qui s'emparerait de la loi. Les transgresseurs de cette loi prendront occasion pour la rejeter, le fait que les citoyens de cette cité ne l'ont pas acceptée. A ce moment, il faudra que ces derniers aussi soient mis à la raison, et qu'on leur fasse la guerre sainte mais non la guerre sainte comme celle qui est entreprise contre ceux qui sont dans l'erreur complète, ou bien on leur imposera une amende, selon leur préférence. Et on leur fera reconnaître qu'ils sont des négateurs [des attributs de Dieu].

Comment ne le seraient-ils pas alors qu'ils se sont abstenus d'obéir à la loi de Dieu, — qu'Il soit exalté, — a révélé. | S'ils sont tués, ils l'auront mérité, car si la mort [signifie] la perte de leur personne, elle constitue aussi un bien permanent, surtout si la nouvelle loi est plus complète et meilleure.

454 || Qu'il édicte également à leur sujet que l'on peut si l'on estime à propos, faire la paix avec eux moyennant une rançon ou une capitation. En bref, il ne faut pas les traiter de la même manière que les autres.

Il faut de plus qu'il impose des châtiments, des peines, des préceptes intimidants qui contribuent à empêcher la désobéissance à la loi, car la [seule] crainte de l'au-delà ne suffit pas à tous pour marcher dans la voie droite.

| Et il faut que la plus grande partie de cette [législation] s'applique aux actions contraires à la *Loi religieuse*, actions qui poussent à la corruption de l'ordre de la cité comme la fornication, le vol, la complicité avec les ennemis de la cité, etc...

Prudence dans les corrections

Quant à ce qui, parmi ces [actions], porte tort à l'individu lui-même, il faut qu'il y ait à son sujet une correction qui n'atteigne cependant pas le caractère de règles obligatoires. Il faut que la loi en ce qui concerne les

actes cultuels, les mariages et les principes intimidants, soit tempérée sans sévérité ni relâchement. Il faut qu'on laisse beaucoup de questions, en particulier en matière de transaction, à l'élaboration personnelle. Il y a, en effet, des jugements concernant les [circonstances] de temps | qu'on ne peut pas fixer avec précision.

Les gardiens

Quant au contrôle de la cité après cela, il se fait par l'intermédiaire de l'organisation des gardiens, et la connaissance des entrées et des sorties, de la préparation des armes, la [perception] de droits des villes-frontières, etc... Il faut donc que cela revienne au dirigeant en tant qu'il est calife. Il ne faut pas édicter, à ce sujet des statuts particuliers ; l'imposition d'une telle législation entraînerait du désordre, car elle changerait avec le changement des circonstances de temps ; imposer des [statuts] universels avec complète sécurité, n'est pas possible. Aussi faut-il laisser cela aux personnes de conseil.

Édicter des lois favorisant la justice

Il faut que le législateur édicte également, en matière de morale et de coutumes, des lois excitant à la justice | qui est un juste milieu. Le milieu en morale et pour les coutumes, se cherche selon un double point de vue.

Pour ce qui est du brisement de la domination des passions, c'est pour purifier l'âme, en particulier, et lui permettre d'acquérir la maîtrise d'elle-même ; de sorte que sa libération du corps soit une libération pure. Quant à ce qui concerne l'usage de ces forces, que cela soit
455 pour les intérêts terrestres. || Quant à l'usage des plaisir, c'est pour la conservation de la cité.

Les vices par excès sont à écarter pour leurs dommages dans les intérêts humains et [les vices] par défaut, pour leur dommage pour la cité.

La sagesse vertueuse

La sagesse vertueuse, est le troisième [terme de la triade] comportant la tempérance et le courage. On ne veut pas désigner par elle la sagesse spéculative, car on n'exige aucunement en elle | le milieu, mais la sagesse pratique qui se trouve dans les actions terrestres et les comportements terrestres. Apporter une attention trop scrupuleuse à la disposition, s'ingénier avec soin à diriger, par elle, tous nos intérêts, à écarter toutes les causes de dommages au point qu'il en résulte pour autrui le contraire de ce que l'on cherche pour soi ou que cela détourne de l'acquisition de la vertu, c'est une tromperie. S'attacher de cette manière la main au cou, c'est se perdre soi-même, son siècle, l'instrument de son habilitation, sa conservation jusqu'au [prétendu] moment d'atteindre sa perfection.

Et parce que les motifs sont [au nombre de trois, à savoir] le concupiscible, | l'irascible et le prudentiel : les vertus sont de trois sortes : la disposition de [juste] milieu pour le concupiscible, comme le plaisir du mariage, de la nourriture, du vêtement du repos ainsi que

d'autres plaisirs sensibles ou imaginatifs. La disposition de milieu dans tous les irascibles comme la peur, la colère, l'oppression, la fierté, la haine, la jalousie ; et la disposition de milieu dans les [vertus] prudentielles.

A la tête de ces vertus sont la tempérance, la sagesse et le courage ; leur ensemble, c'est la justice, qui est en dehors de la vertu spéculative.

| Celui chez qui vient s'ajouter à ces vertus la sagesse spéculative, c'est un homme heureux. Celui qui, en plus de cela, a en partage des vertus prophétiques, est quasi un seigneur humain et il devient presque licite, qu'on lui rende, après Dieu, un culte. Il est le Maître du monde terrestre et le successeur de Dieu en lui.

NOTES
ET
COMMENTAIRES

257,4 Nous avons parlé *(qad takallamnā)*

i.e. nous avons défini les différentes parties et états d'une manière générale *('ala wajh al-ijmāl)*.

257,15 *bi aḥad anḥa' al-taḥrikāt*, moins littéralement : selon une des variétés du mouvement. *Anḥā'* est le pluriel de *nāḥiya* : aspect, point de vue

257,10-15 Phrase compliquée à cause des pronoms de renvoi

Il faut distinguer : 1. l'agent, qui est cause, qui a son essence et son existence ; 2. l'effet qui a également son essence et son existence. L'agent produit *(yufīd)*, donne à l'effet l'existence, mais produit-il aussi l'essence ? La remarque immédiate faite par Avicenne distingue le point de vue du métaphysicien de celui du naturaliste.

257,16-17 la fin est quelque chose de distinct de la chose qui vient à l'existence et cette venue à l'existence est en vue de cette fin

258,1 Il semble *(qad yaẓhar)* : il peut paraître que, il peut être manifeste que, avec le *qad* insinuant la probabilité. Avicenne va essayer de montrer que la division en quatre causes est exhaustive :

cause :

1. intérieure à la structure de la chose et partie de son existence
   a) elle est en puissance seulement .... matière
   b) elle rend la chose en acte .... forme
2. non-intérieure, elle n'est pas une partie de la chose
   a) elle est ce pourquoi la chose est .... fin.
   b) elle n'est pas ce pourquoi la chose est
      i) son existence vient d'elle en sorte qu'elle n'est dans la chose que par accident .... agent
      ii) son existence vient d'elle, elle est dans la chose .... matière et sujet

258,7 Elle n'est dans la chose que par accident *(bi'an lā yakūn...)*

Pour distinguer d'avec le sujet *(mawḍu')* et de la matière *(mādda)* parce que l'existence de l'accident et de la forme en eux est per se non per accidens.

258,8 Et elle est alors à la fois sa matière et son sujet *(wa huwa ayḍan 'unṣuruhu wa mawḍu'uh)*

Il est clair que l'on peut employer un terme pour l'autre comme l'indique Avicenne dans sa *Risālat al-ḥudūd (Épître des définitions)* où il fait remarquer

que ces termes de *hayūla(hylê)*, *mawdu'* (sujet), *'unṣur* (élément) *mādda* (matière), *ustuqus* (élément) et *rukn* (principe) se disent l'un à la place de l'autre. Il y fait allusion ici quand il applique le mot de *mawḍū'* à la matière quand il dit : le sujet est cause pour le composé (258,18).

En bref, le sujet au sens de matière, étant donné qu'il n'existe que par la forme il ne peut pas être cause matérielle pour elle. Il est cause matérielle du composé, c'est qu'il existe d'abord par la forme. Contrairement à ce qui se passe pour le sujet de l'accident : il existe d'abord par la forme et autre qu'elle et peut dès lors être sujet de l'accident. C'est ce qu'affirme Avicenne plus haut (258,12) : « Il ne faut pas que tu prennes l'élément au sens de récepteur qui est une partie comme principe pour la forme mais le récepteur n'est principe que pour l'accident parce qu'il subsiste d'abord par la forme en acte.

258,11 Mais si tu considères les deux comme une seule chose *(wa in akhadhta kilayhimā wāḥidan)*

Allusion au fait qu'on peut attribuer le mot de matière en ce sens qu'il est porteur de la disposition pour son existence. On voit par là la raison pour laquelle Avicenne dans son Épître des définitions dit qu'on peut employer ces termes l'un pour l'autre. Ce qui explique aussi que l'affirmation de la matière et de la hylê dans les accidents n'empêche pas que quelquefois il la nie.

258,15 L'accident a besoin *(fa'in al-'araḍ yaḥtāj)*

Pour que l'accident puisse advenir à une chose, il faut que celle-ci soit constituée en sujet, qu'elle soit en acte ; alors cette chose devient la cause de la structure de l'accident. Cet accident peut être concomitant à la constitution du sujet, alors celui-ci a à son égard une antériorité essentielle. Ou bien cet accident est passager, il y a alors antériorité du sujet par rapport à lui, à la fois essentielle et temporelle.

259,4 mais ce qui lui donne l'existence, c'est seulement autre chose, mais en elle *(wa lākin fīhi)*

Cet autre chose qui donne l'existence, c'est l'Intellect séparé mais la forme se trouve dans le composé.

259,5 qui fait exister cette cause *(yūjid hādhihi l-'illa)*

Cette cause séparée fait exister cette cause qui est la forme, et cette cause édifie cette matière par cette forme.

259,8 Comme on le verra par la suite *('ala mā sayattaḍiḥ)*

Que la forme est une des conditions de l'influence de l'agent. Elle s'associe à la cause agente de ce point de vue bien qu'elle ne soit pas réellement partie d'elle, contrairement à ce qui se passe dans le bateau tiré par deux hommes car dans ce dernier cas, la force de chacun des deux est une partie de la force mouvante.

259,11-12 Et l'émanation de cette existence *(wa yakūn ṣudūr...)*

L'agent, s'il était le lieu des formes intellectuelles subsistant en lui, il n'y aurait pas de réception ni de passion, ni essentielle ni dans le temps et ces formes n'entreraient pas dans son essence, le constituant, ni s'associant à lui. Ceci est une réponse à Porphyre et ses partisans qui soutenaient que le monde existait par le connaissant, et le connue, l'intelligent et l'intelligé. Il n'y aurait pas non plus de capacité de réception i.e. de possibilité ni prochaine ni lointaine.

259,15 Car la nature qui se trouve dans le bois *(fa inna l-ṭabī'a al-latī fī-l khashab)*

C'est un des passages où le not *ṭabī'a* (nature) est appliqué à la forme spécifique en tant qu'elle est principe du mouvement et du repos.

260,9 Or ce qui est impossible n'a pas de cause *(wa mā lā yumkin fa lā 'illa lahu)*

Quelqu'un pourrait objecter : il serait plus exact de dire « ce qui est nécessaire n'a pas de cause » ou plutôt ce dont il s'agit, c'est l'existence de l'innové *(ḥādith)* après qu'il n'y ait pas eu l'existence d'un nécessaire parce qu'il n'est possible qu'après le non-être. Quant Avicenne affirme que l'innové *(ḥādith)* dans son innovation n'a pas besoin de cause absolument et non seulement de la cause *(al-mubāyina)* comme l'a pensé Naṣīr al-ḥukamā'. En effet l'existence du ḥādith selon un autre aspect, n'était pas possible, serait nécessairement impossible *per se*. Il n'aurait pas besoin de cause, ce qui entraîne nécessairement que l'innové n'aurait pas besoin d'une cause absolument pour son innovation.

Dans ses *Ta'līqāt*, Avicenne dit à ce sujet : « Quant à cette existence après le non-être, elle n'est pas due à une cause, car l'existence de cet effet ne peut avoir lieu qu'après le non-être ; or ce qui n'est possible n'a pas de cause, car l'impossible n'a pas de cause. Par conséquent le fait « d'exister après n'avoir pas existé, en tant que tel, n'a pas de cause car l'existence ne peut être qu'après le non-être.

260,13 C'est son existence seule *(wujūduhu waḥduhu)*

L'édition de Téhéran ajoute « seule ».

260,14 en tant qu'elle est après *(min ḥayth huwa ba'd 'adam)*

ba'd peut avoir soit le sens de « après » comme ici, ou de « encore », c'est ce qu'a donné la traduction latine : adhuc.

261,3 A moins qu'il n'y ait absolument *(allahuma illā an lā...)*

Longue dissertation citant les commentateurs des *Ishārāt*, en particulier Fakhr Dīn al-Rāzī, et posant la question du non-être *('adam)* du monde précédant essentiellement la création. L'essentiel de l'argumentation est ceci. Celui qui produit l'existence la produit absolument. Quant à « l'existence après la non-existence » cela n'est pas pris en considération par l'agent efficient : « après l'existence » est un conséquent nécessaire de la quiddité de la chose. Le commentateur renvoie au texte suivant des *Ishārāt* : « L'existentialisation de l'innové est par l'agent ; mais qu'il soit précédé par la non-existence, ce n'est pas cela n'est pas causé par l'action de l'agent mais à cause de lui-même ».

Dans le commentaire marginal, intéressantes remarques sur la différence entre « *muṭlaq al-'adam* » et *muṭlaq al-wujūd* ».

261,5 Peut-être quelqu'un pensera-t-il *(rubbamā ẓanna ẓānnun)*

Il veut montrer que l'effet, de même qu'il a besoin de l'agent et de la cause pour son innovation, il a également besoin de lui pour sa permanence. C'est la même question que la précédente : on se demande qu'est-ce qui avait besoin d'une cause : est-ce l'innovation *(al-ḥudūth)* ou la possibilité *(al-imkān)*, ou l'existence après la non-existence ou le fait d'être possible ? Ici il s'agit de l'influence de l'agent du besoin qu'a de lui dans l'état de l'innovation, ou dans celui de l'innovation et de la permanence ensemble, c'est-à-dire ce qui repose sur la cause, c'est l'existence possible, qu'elle soit innovée ou permanente.

Les mutakallimūn ont pensé que le possible n'a besoin de l'agent que pour son innovation et pour qu'il ait une existence après la non-existence. Une fois existant et innové, il n'a plus besoin de la cause. Pour eux, la cause n'est requise que pour ce qui n'existe pas encore non pour ce qui existe déjà. Ils en sont venus à dire que s'il était possible que Dieu n'existait pas, cela ne porterait pas dommage à l'existence du monde. Pour eux les causes des choses se limitent aux causes de leur innovation, elles sont antérieures & l'effet et ne les accompagnent pas. Il n'y a pas pour le possible permanent même pour les âmes humaines de cause.

262,12 Cela n'est pas possible *(hādha ghay maqdūr 'alayhi)*

Litt. : cela, il n'y a pas de puissance à son égard.

Livre VI - Chapitre deuxième

264,7 ne sont pas des causes véritables *(wa laysat 'ilalan bil-ḥaqīqa)*

Il ne faut pas confondre ce qui est véritablement cause avec ce qui n'est que « dispositeur *(mu' idd)* ou condition *(shart)* » ou bien qui n'est pas cause *per se,* mais par association avec autre chose.

264,7 de la subsistance de ces effets. Le maçon... *(i-qiwām hadhihi l-ma'lūlāt fa-inna l-bāni...)*

Awliya' dit qu'il a rencontré dans certains manuscrits : « *li-qiwām al-tālī* » sous la forme verbale d'agent de *tuluw,* la succession. Ce serait une allusion à ces trois effets parce qu'ils suivent ces causes. On trouve le correspondant de ceci dans l'*Épître des Définitions* : « les *tawālī,* c'est le fait pour une chose d'être à la suite d'une autre par rapport à un commencement déterminé ». Le *tawālī* est la manière d'être d'une chose venant après une autre par rapport à un principe déterminé sans qu'il y ait entre elles deux aucune [autre] chose de leur catégorie » (cf. éd. Goichon, Le Caire, IFAO, 1963, N 100, avec les notes).

Awliyā' s'étonne qu'un des commentateurs d'Avicenne qu'il appelle Ghiyāth al-ḥukamā' comprend ce texte dans ce sens : l'existentialisateur (al-mūjid), c'est ce qui fait exister quelque chose ; une fois existant, il n'a plus besoin de l'existentialisateur. Par exemple, une fois que le maçon a construit la maison, celle-ci n'a plus besoin de lui.

Quant à l'exemple de la maison, il faut bien voir que le maçon n'est pas la cause de l'existence de la maison, il n'est que la cause de la mise en mouvement des parties de la maison dans les positions diverses à partir desquelles se produit la forme de la maison. Un tel mouvement est cause de l'association de ces parties et l'association est cause d'une certaine forme. Mais ce qui conserve cette configuration ce sont leurs natures ; par elles ces corps conservent leur lieu. Il y a aussi les obstacles qui empêchent certaines parties de se mouvoir vers leurs lieux naturels, comme les colonnes, les murs etc.

Donc toute cause est avec son effet. Le maçon est la cause du mouvement, quand il disparaît en tant qu'il est moteur, le mouvement disparaît. La cessation du mouvement signifie le terme de la construction. Ce sont alors les briques elles-mêmes qui assurent l'existence de la maison. Le maçon a été une cause per accidens de la maison ; de même le père pour le fils : il est cause per accidens du fils parce qu'il meut le semen dans le lieu et l'empêche de s'écouler au dehors, le conserve dans sa nature. Puis ce semen reçoit la forme humaine mais celui qui la donne, c'est le *Dator formarum,* avec la permission de Dieu.

En bref, le maçon et le père ne sont pas cause efficiente de l'existence de la maison et du fils mais ce sont des causes déficientes *(nāqiṣa),* de certaines dispositions desquelles dépend sa réalisation. Or il n'est pas des conditions du « disposeur » que son existence s'associe à celle de l'effet. Par conséquent sa disparition n'entraîne pas celle de l'existence de l'effet.

264,15 L'échauffement est une cause *(wal-taskhīn 'illa)*

Non qu'il produise la chaleur mais il fait cesser la froideur qui empêchait la chaleur d'arriver à l'eau de la part du *Dator formarum.*

264,16 elles sont séparées *(wa hiya mufāriqa)*

Il entend par là les intelligences actives comme il l'a indiqué dans son livre *al-Ta'līqāt* quand il dit : « leurs causes nécessaires sont les intelligences actives ». Sayyid Aḥmad rapporte en les résumant les opinions d'un certain Ufid parlant au nom des *ḥukamā' al-ḥikma l-ḥaqqa* au sujet du *ḥudūth al-dhātī* l'innovation essentielle) et du *ḥudūth al-dahrī* (l'innovation éternelle (?) : tous deux sont des concomitants de la quiddité par rapport aux possibles d'après leur nature commune qui est d'entrer dans la possibilité absolue de préparation *(muṭlaq al-imkān al-isti' dādī).* Les particularités temporelles de l'innovation dépendent des mouvements célestes éternels *(al-ḥarakāt al-dahriyya al-falakiyya),* particulièrement par les possibilités dispositives.

265,6 Si nous estimons que *(idhā qaḍaynā fīmā yattaṣilu...)*

Il veut montrer qu'il n'y a pas de contradiction entre ce qu'il dit ici, « que toute cause est avec son effet », et ce qu'il dira plus loin que ces causes sont en nombre fini. Ce que l'on entend par causes en nombre fini, ce sont les causes essentielles ; celles qui sont en nombre infini, ce sont les causes per accidens. Il n'y a pas de contradiction entre les deux affirmations, mais il faut qu'il y ait dans l'existence une série finie associant les causes et les effets essentiels, et une série en nombre infini de causes et d'effets innovées accidentelles se suivant. Il y a donc deux séries : l'une essentielle, longue, l'autre accidentelle.

265,11 C'est pourquoi la question « pourquoi » à leur sujet *(wa lidhālika...)*

Poser la question « pourquoi » au sujet d'un innové, en ce qui concerne ses causes adjuvantes et dispositives ne peut pas s'arrêter, — contrairement à ses causes essentielles. La question s'arrête à ce qui ne comporte pas de pourquoi. C'est le Principe du tout.

266,2 Et ce par quoi *(wa l-latī bihā)*

Mettre *wāw* au lieu de *aww* d'après la variante de Téhéran.

266,4 Ces causes par lesquelles *(hādhihi l-'ilal allatī bi-sababihā)*

i.e. les causes essentielles de l'innové.

266,4 Nous expliquerons *(wa-sanuwaḍḍiḥ hādha...)*

Dans le premier chapitre de la 9e *maqāla.*

266,5 Il appert donc clairement *(wa waḍaḥa anna l-'ilal...)*

Les causes véritables sont celles par lesquelles la chose existe en acte, non antérieures à elle dans le temps. C'est pourquoi il est impossible qu'elles s'enchaînent *ad infinitum,* contrairement aux non-véritables, qu'elles soient accidentelles ou essentielles incomplètes.

266,9 Ceci étant établi *(wa idhā qad taqarrara hādhā)*

A savoir que toute cause véritable est avec son effet.

266,11 parce qu'elles empêchent *(li-aanahu yamna' muṭlaq al-'adam)*

i.e. la non-existence, la claire, la simple qui est attachée à la matière, que l'on désigne par *al-'adam al-dahrī* (la non existence éternelle) qu'il soit également temporel ou non. Nous avons appelé ainsi la non-existence impossible absolument parce qu'il explique plus loin que le *ibdā'* n'a pas de connection avec la matière.

266,13 En effet, le propre de l'effet en lui-même *(fa-inna l-ma'lūl fī nafsihi)*

Après avoir dit que le fait d'ôter absolument à l'effet la non-existence *(al-'adam)* s'appelle, dans la terminologie du Philosophe *ibda'*, il a voulu des précisions sur ce vocable. L'innové *(al-muḥdath)*, chez les falāsifa est de deux sortes : 1) le premier est celui qui existe après une non-existence absolue, séparé d'attache matérielle. Cette émanation s'appelle *ibdā'* ; 2) la deuxième sorte est celui qui existe à partir d'une non-existence conditionnée par la matière. Cette émanation s'appelle *takwīn*, qu'elle soit temporelle ou non.

267,6 Si son existence est après un non-être absolu *(fa-in kāna wujūduhu...)* ce que désigne l'absolu de la non-existence ici, c'est le fait qu'il n'est pas dans une matière.

267,10 Certains ne considèrent pas... *(wa min al-nās...)*

Après avoir précisé que le sens de *ibdā'*, en considérant que c'est l'octroi de l'existence d'une manière continuelle, il mentionne d'autres sens du terme : il y aurait *ibdā'* quand il n'y a pas d'intermédiaire entre l'effet produit et la cause première car selon cette opinion, ce qui émane de la cause première par intermédiaire ce n'est pas le *ta'yī* à partir d'un absolu mais d'un *ays* parce qu'il émane par l'intermédiaire d'une autre existence qui n'est pas matière. Dans cette conception, c'est la permanence d'une existence *(ta'yīs)* qui en elle-même est *laysa* d'une permanence qui ne dépend pas d'autre cause que de l'essence du Premier : ni matière, ni instrument, ni adjuvant, ni intermédiaire.
Une autre opinion a généralisé l'extension du terme *ibdā'* en l'appliquant à d'autres que le Premier créateur ; le terme est particularisé à tout ce qui a une existence formelle ; c'est une existence qui est de soi intelligible non par une autre forme ; c'est le cas des substances séparées de la matière. Quant aux autres substances, bien qu'elles ne dépendent pas d'une matière ou de dispositions antérieures, comme c'est le cas des corps célestes, on parle à leur sujet de *takwīn*.
Avicenne a étendu encore plus le sens du terme *ibdā'* en appellant ce qui n'a pas existé à partir d'une matière selon le temps *mubda'*, de sorte que les corps célestes et ce qui y est contenu rentrent sous le *ibdā'*. Le terme *takwīn* est réservé aux êtres élémentaires *'unṣuriyyāt*.
Certains ont adopté une division ternaire : *ibdā'* pour les êtres séparés *(mufāraqāt)*, *ikhtira'* pour les corps célestes, *takwīn* pour les corps élémentaires. Pour les gens du commun, le mot désigne une création nouvelle *(ikhtirā' jadīd)* sans matière préalable.

267,12 après une autre existence qui l'a précédé *(ba'd wujūdin ākhar insāqa ilayhi)*

Litt. « vers lequel il s'est dirigé ».

267,12 emprise *(sulṭān)*

Autorité, domination d'où emprise.

267,13 Certains auteurs attribuent la création (ibdā)... *(wa min al-nās...)*

Cela est conforme à l'affirmation d'Avicenne que les corps célestes entrent sous le concept de « *takwīn* ».

Livre VI - Chapitre troisième

268,1 Revenons à ce que nous disions *(wa narja' ila mā kunnā fīni)*

Tout agent dont l'efficience n'est pas per se mais lui advient, soit que cette venue soit considérée en lui ou dans le récepteur de son action, il faut pour cette action une matière antérieure. Cet agent efficient agit soit en une fois *(daf' iyyan)* comme dans le cas de continuité et de contact soit graduellement *(tadrījiyyan)* ; il est alors agent par le mouvement. On a déjà vu que pour le Philosophe de la nature, l'agent est le principe du mouvement. Mais on entend par là le pur changement qu'il soit en une seule fois ou graduellement. Ce qui embrasse les quatre mouvements tombant dans les catégories de la quantité, de la qualité, de l'ubi et du quando.

268,14 Ne se vérifie pas de tout point de vue *(wa lā biḥaqqin min kull wajh)*

Mais de certains points de vue seulement, à savoir que si l'agent et le patient ne sont pas associés dans la matière ou que la disposition dans le patient est contraire comme on le verra.
On considère l'octroi de l'existence. De ce point de vue, l'agent est plus noble que son patient. C'est l'agent qui donne l'existence à la chose. Si cette chose est associée à lui dans l'essence, comme la chaleur par exemple, il causera une autre chaleur. On peut alors envisager l'agent selon deux points de vue : celui de l'octroi de l'existence de la chaleur, et celui de l'octroi de la chaleur. Selon la première considération, il est supérieur à son patient par l'existence parce qu'il est antérieur à lui du point de vue de l'existence. Selon la seconde considération, l'agent doit être supérieur à son patient i.e. que sa chaleur soit plus grande que celle du patient.
Pour Avicenne, cela n'est pas exact toujours comme il l'affirme. Quand il n'y a pas association dans la quiddité, comme la chaleur, la comparaison se fait du point de vue de l'existence.

268,16 Reprenons ab ovo *(wa lina' ud min ra's)*

Avicenne va reprendre en détail le principe qu'il vient d'énoncer. Il va montrer que les causes agentes peuvent se diviser en deux sortes : celles qui sont causes d'effets qui participent au genre d'existence de l'effet comme la chaleur est cause de la chaleur, le feu du feu. Et des causes qui produisent des effets qui n'ont pas le même genre d'existence que l'effet comme la chaleur est cause de l'échauffement.

269,1 Parlons maintenant des causes et des effets *(linatakallam 'ala-l-'ilal wal-ma'lūlāt)*

Montre les division des causes et des effets qui sont de la même espèce. La nature dans laquelle ils s'associent ou bien admet d'être plus forte et plus faible ou ne l'admet pas. Ne l'admet pas comme dans le cas de la forme substantielle, elle n'est pas alors plus forte dans la cause. Si elle l'admet comme la chaleur et le froid on peut supposer à son égard que dans beaucoup de cas pareils l'effet est plus plus faible comme c'est le cas pour l'eau chauffée avec le feu ; quelquefois il semble que l'effet est comme la cause dans cette intention qu'elle admette le plus et le moins ou qu'elle ne l'admette pas comme la anniyya, si elle est chauffée avec de l'eau chaude. Dans d'autres cas, c'est comme

le feu provenant d'un autre feu : on croit selon les apparences que le feu transforme autre chose que lui, par exemple le bois en feu alors l'effet est égal à la cause apparemment, la forme du feu étant une substance qui ne comporte pas le plus ou le moins.

269,4 qu'il reçoive cela ou non *(qabila dhālika aw lam yaqbal)*

i.e. que cela soit possible ou non.

269,9 Mais que l'effet soit plus abondant *(wa ammā kawn al-ma'lūl)*

La supposition que l'effet soit plus abondant que la cause dans l'intention commune qui s'est réalisée ici, certains ont prétendu que cela n'était pas possible dans les choses qu'ils ont supposé être cause et effet. Ils ont invoqué comme raison que cette augmentation ou bien a lieu par elle-même sans une cause, ce qui est faux car il est impossible que quelque chose provienne de la cause qui ne soit pas en elle ; ou à cause d'une disposition ce qui est également faux car la disposition ne peut pas être cause de l'existentialisation, ou à cause de l'association de la cause et de l'effet produit par elle dans la matière ce qui entraîne autre chose que ce qui est supposé. Ce sont là des doutes qui ont surgi quand on a comparé des effets à leurs causes.

269,10 parce que la production d'une telle augmentation *(li-anna tilka l-ziyāda)*

La production de l'augmentation peut provenir de la cause en vertu d'une augmentation de la préparation de la matière, — mais non que la disposition de la matière la produise car cela reviendrait à dire que la disposition est cause de l'existentialisation.

269,15 Si nous admettons ces opinions *(fa-in sallamnā hādhihi l-ẓunūn)*

Allusion à l'impossibilité mentionnée c'est-à-dire si on suppose ces opinions en attendant que nous les approfondissions en détail, nous pouvons dire si l'intention n'admet pas la vigueur et la faiblesse qu'il n'y a pas égalité parce que la cause est antérieure à l'effet ; par conséquent l'existence de la quiddité dans la cause est antérieure à son existence dans l'effet. C'est ce qu'a voulu dire Avicenne, non ce qu'on pourrait comprendre du passage à savoir que la cause qui est semblable à son effet dans la quiddité, la réalisation de cette quiddité en elle a la priorité parce qu'elle est antérieure *per se* en elle.

270,11 Mais il y a un autre développement *(wa lākin hāhunā tafṣīl ākhar)*

i.e. les divisions sont valides ou non en disant « selon un genre de vérification, il indique que cette vérification a lieu selon l'apparence i.e. après avoir admis la deuxième section, dans laquelle l'agent participe avec l'effet à la même nature parce que la vérification faite sur la réalité concrète élimine complètement la seconde section. Et cela ne convient pas à ce contexte.

De même quand il dit : « Prenons cela selon ce qu'exige manifestement l'esprit de la division », il fait allusion au fait que ces causes ne sont pas des causes efficientes en vérité mais l'agent qui donne les formes est quelque chose d'autre, extérieur à l'espèce de ses effets. Mais la division a eu lieu du fait que l'effet peut être de la même espèce que sa cause ou d'une espèce différente apparemment. Malgré cela, les jugements portés selon cette division ont une certaine vérité.

271,3 jusqu'à ce que nous montrions *(ila an nubayyina ḥaqīqat al-ḥāl)*

Dans la neuvième *maqāla*.

271,8 On peut imaginer cette section *(hādha l-qism yutawahham)*

La seconde section de la division des causes et des effets, — dans laquelle l'effet est égal à la cause dans la quiddité et son effet se trouve dans son individualité non dans spécificité, se divise en deux parties : dans l'une c'est qu'ils soient associés dans la disposition de la matière i.e. qu'ils soient associés dans la matière non que leur disposition soit égale, dans l'autre c'est qu'ils ne soient pas associés dans la matière, comme le soleil, la lune et la terre.

271,10 Comme la lumière du soleil *(kaḍaw' al-shams)*

i.e. comme la lumière du soleil qui dans sa substance est l'agent de la lumière sur la terre ou dans la lune. « Chez eux qui considèrent » (271,13) : ce sont les aristotéliciens : ceux qui ne posent pas cette condition, ce sont les stoïciens.

271,17 dans la préparation de la matière *(i isti'dād al-mādda)*.

Ce que l'on entend par préparation de la matière prise dans la première section, c'est la pure disposition, ce qui est plus général que la division en parfaite et imparfaite, adjuvante et empêchante. Il y aurait ainsi cinq manières d'envisager la disposition. La disposition associée est : 1) ou complète dans le patient, 2) ou incomplète. La disposition complète est celle dans laquelle il n'y a pas dans la nature du disposé un obstacle substantiel ou un contraire accidentel à l'égard de ce à quoi il est disposé. Cette disposition est de trois sortes : 1. il y a dans le récepteur disposé une forme adjuvante qui l'aide à recevoir, elle reste en lui à titre d'aide. 2. il y a en lui une force contraire à ce qu'il reçoit mais qui disparaît quand la réception se produit. 3. Le récepteur est dépourvu des deux : ni adjuvant ni obstacle.

273,13 Quant à la partie de ce chapitre *(wa ammā al-qism fi hādha l-bāb)*

C'est la dernière des cinq divisions.

274,2 Quant à ce qui pâtit [sous l'action] des deux *(fa-ammā mā yanfa'ilu minhumā)*

Autre traduction possible : ce qui, parmi eux pâtit.

274,5 quelqu'un objectera peut-être *(fa-in qāla qā'ilun)*

Après avoir mentionné parmi les différentes divisions des dispositions complètes, celles qui se rapportent à la nature de l'obstacle qui pâtit et qu'il eut affirmé qu'il ne peut pas s'égaler à l'agent, une objection se présente provenant du métal fondu dont la chaleur est plus élevée que celle du feu qui a produit la fusion : le seul contact de cette masse fondue brûle la main. La réponse est qu'il y a intervention de facteurs autres que la chaleur ce qui expliquerait ce phénomène.

274,15 avec des parties de la terre s'élevant *(ma' ajzā' min al-arḍ)*

Par la succession du feu et l'association des parties du feu et de la terre par mode de voisinage non de continuité ; bien plus, l'air extérieur les interpénètre par mode de renouvellement et l'air brise la pureté de la chaleur. L'agent de cette brisure, constant, est l'air.

275,17 malgré la grandeur de sa proportion *(ma' uẓm nisbatihi)*

i.e. qu'il soit proportionnellement grand.

276,3 Les cas où nous pensons *(wal-mawḍi' al-ladhī)*

Cette section est celle où il n'y a pas association dans la disposition de la matière... La section qui comporte une égalité et où on pense qu'il y a augmentation, c'est le cas où le patient est complètement disposé. Et le cas où il ne peut y avoir que déficience par rapport à l'agent, c'est quand le patient est déficient du fait de la contrariété contenue dans sa nature.

276,13 De plus l'existence en tant qu'existence *(thumma al-wujūd bimā huwa...)*

La priorité de l'agent qui communique l'existence a été affirmée comme basée sur la distinction antérieur-postérieur. Avicenne indique d'autres sources de distinction.

278,12 L'élément *(fa-ammā al-'unṣur)*

Initialement, *'unṣur* désignait le récepteur qui, joint à un autre principe compose une chose. Avicenne emploie ce terme d'une façon large pour le pur récepteur.

278,13 La chose a cet état avec un autre *(fa-naqūl inna l-shay' takūn lahu)*

La chose dans laquelle il y a puissance à quelque chose est de plusieurs sortes. Elle peut être telle ou telle dans son unité, ou en association avec autre chose; ce qui revient à dire que l'élément est simple ou composé. Le simple peut ne pas changer du tout comme le tableau par rapport à l'écriture. Ou changer uniquement par une simple addition de mouvement sans plus, comme la cire pour statue, ou l'enfant pour l'homme. Quand la cire change, c'est du point de vue du situs; quand l'enfant devient homme, c'est la quantité qui a augmenté. Ou il y a changement par une augmentation substantielle, comme le semen en animalité : il reçoit des perfectionnements substantiels, des formes jusqu'à ce qu'il devienne animal; ce qui s'ajoute à lui essentiellement ce sont des perfectionnements *(istikmālāt)*. Quand aux pertes elles ont lieu dans la nature per accidens, non intentionnellement ou par changement dans sa substance comme le bois pour le lit; ou par un changement causé par la corruption de sa substance comme l'eau en air; ou par un changement dont le résultat est que son essence devient en acte, comme la hylé par la forme.

Ce qui se dispose par association est de deux sortes : soit par transformation *(istiḥāla)* comme le myrobolan pour la pâte, ou la terre pour l'émeraude car il ne suffit pas qu'il soit par lui seul « élément » avec d'autres parties mais avec transformation et mouvement dans la qualité. Ou bien sans transformation comme la pierre et le bois pour la maison. Si l'on objecte : s'il ne s'était pas mû de sa position il ne se serait pas associé à d'autres parties, je répondrai : ce qu'on entend par conditions, c'est ce qui est par soi et nécessairement dans la nature du disposé en tant que tel. Les pierres peuvent être là où la maison se construit. Il en est de même pour les autres dispositions.

280,1 C'est selon cette manière *(fa-'ala hādhihi al-anḥā')*

Après l'analyse du récepteur en général, Avicenne envisage ses divisions. Tout d'abord en récepteur isolé *(bil-infirād)* et récepteur par association. Par isolé, on veut dire qu'il n'a pas besoin d'associé, qu'il soit lui-même un ou plusieurs. Puis il divise l'isolé, l'individuel en : celui qui n'a pas besoin dans réception que ce pour quoi il est disposé. Une telle chose doit avoir une substance en elle-même, autrement elle ne serait pas prête à recevoir le *(ḥāmil)* en elle; il faut qu'elle soit sujet *(mawḍū')*. Et ce qui arrive en elle est un accident non une forme qui la constitue car si elle était telle son existence se constituerait d'abord par elle puis elle serait prête à recevoir autre chose qui viendrait en elle et à ce qui a besoin d'une augmentation. Cette augmentation, c'est ou bien une transformation en elle ou seulement un mouvement, qu'elle soit dans un situs, ou qualité ou quantité ou substance.

Puis Avicenne envisage le récepteur par association qui ne peut se réaliser que par groupement et association. Il comporte deux divisions : celle qui se fait par le seul groupement; et celle qui a lieu par transformation et mouvement dans la quantité jusqu'à ce qu'il atteint la fin pour laquelle il s'est disposé.

280,10 un mouvement quantitatif *(wa ḥaraka kammiyya)*

Il n'entend pas le mouvement qui s'y infonde, mais par extension *('ala sabil al-tasāhul)* qu'il a mentionné auparavant quand il a parlé de la défection dans la substance de la chose, par exemple le bois pour le lit, de la corruption de la forme substantielle, qu'elle soit unique, comme dans le cas de la transformation de l'eau en air, ou qu'elle comporte de nombreux détachements *(insilākhāt)* comme le semen par rapport à la forme animale.

280,13 ou bien il y aura transformation *(wa immā an yakūna)*

Comme la transformation de l'eau en air, et avec des changements nombreux comme dans le cas du semen par rapport à l'animal. Mais il n'a pas mentionné ici l'état de la hylé par rapport à la forme.

280,14 L'habitude s'est établie *(wa qad jarat al-'āda...)*

Comme il est possible de considérer ces choses disposée, préparées par rapport à l'objet pour lequel elles sont disposées, de même on peut les considérer par rapport au composé par elles et ce qui y inhère en fait de forme et d'accidents. On a pris l'habitude d'appeler ce de quoi se compose la chose et d'autre qu'elle par transformation et qui est partie de cette chose, *stoicheion* c'est la dernière chose à laquelle conduit la division du composé en tant que tel. C'est nécessairement un corps simple, comme les parties ignée et aqueuse dans le composé minéral par exemple. S'il a mis comme condition à la division d'arriver à des entités de formes différentes, c'est pour exclure de la division les éléments structurels de la chose comme la hylé et la forme corporelle et spécifique car aucune des parties structurelles du corps nest appelée *stoicheion*. En effet aucune de ces parties n'est disposée par elle-même, par association avec d'autre qu'elle à donner lieu à une chose, — à moins qu'elle ne structure auparavant en acte par, les parties de la structure comme on l'a vu. C'est pourquoi dans la définition du *stoicheion* on a dit que c'est à partir de quoi et à partir d'autre chose que lui se compose la chose. Il se trouve en elle par essence et ne se divise pas par la forme.

281,9 ne se meut... vers lui *(yataḥarrak ilayhi)*

i.e. vers l'engendré.

281,10 On ne dit pas alors qu'il vient de lui *(fa innahum ḥīna'idhin)*

Ils entendent dans le concept de la génération de la chose un changement dans cette chose. Si le sujet ne change pas ou ne se meut pas, ils ne disent pas qu'il y a génération mais ils disent d'un tel sujet qu'il a changé de la non-existence à l'existence, comme ils disent que du non-écrivain est venu l'écrivain.

281,14 Le sujet peut être commun au tout *(wal-mawḍu' qad yakūn)*

Comme la matière première pour les éléments.

282,1 On a cru qu'il se mouvait *(ẓunna annahu mutaḥarrik...)*

Comme le mouvement de la pierre vers le bas et celui du feu vers le haut : on croit que la pierre et le feu se meuvent d'eux-mêmes. Dans des cas pareils, on a cru que ce qui est mû est identiquement ce qui meut. C'est là une opinion fausse dont on a montré la fausseté dans plusieurs passages du *Shifā'*. Il n'est pas possible qu'une même chose soit en même temps active et réceptrice pour une même chose, d'un même point de vue, à moins que son essence comporte des parties : l'une sera active, l'autre passive.

282,5 ou se comportait comme lui *(aw jarryan majrāh)*

C'est ou le violent *(qaṣri)*, ou le fortuit. Ils se comportent à l'instar de l'artificiel du fait que leur agent est extérieur.

282,13 et alors l'universalité du tout *(wa yakun kulliyyat al-kull...)*

En ce sens que les choses nombreuses qui n'ont pas une partie formelle véritable dans leur universalité et leur ensemble sont une forme dans les parties bien que ce soit par extension. La différence entre la forme au sens de l'ensemble du genre et de la différence spécifique et la forme au sens d'espèce dans l'ensemble et dans le détail *(bil-ijmāl wal-tafṣīl).*

282,15 tu sais *(wa qad 'alimta)*

Dans la Physique.

282,16 Dans l'art également *(wa fī l-ṣinā'a ayḍan)*

Comme dans la nature, une même chose est forme, agent et fin de même que l'art, qui est l'existence de la forme de l'objet fabriqué dans l'âme. La construction en elle-même est la forme de la maison et la forme de son principe d'où sont tirés les mouvements ; et la forme du mouvement est le principe d'où émane la réalisation de la forme dans la matière de la maison en acte quand le mouvement est achevé, après avoir été en puissance lors du mouvement. La forme de la maison est une forme en tant que la matière s'achève par elle, elle est fin en tant que le mouvement finit en elle, elle est agente en tant que le mouvement commence à partir d'elle.

De même la santé est la forme de la guérison au dehors, et forme dans l'âme du médecin, c'est la connaissance du traitement et la forme des moyens qui y conduisent. Ce qui au dehors est forme en tant qu'elle perfectionne la matière du corps, elle est fin en tant que le mouvement se termine en elle, et agent en tant que le mouvement commence en elle.

282,16 se réalisant dans la matière *(muḥaṣṣalan fī l-mādda)*

L'agent complet n'a pas besoin dans sa production de l'effet d'instrument et de mouvement, mais la forme de l'effet en lui-même existe antérieure à son existence dans sa matière. Il faut de plus savoir que le fait que l'action en elle même dépend de la matière n'empêche pas que l'agent soit parfait parce que cela tient à une imperfection dans l'effet, par exemple la possibilité et qu'il ne peut exister que dans la matière. L'agent complet peut avoir besoin pour son existence incomplète de matière et de disposition.

283,2 par voie d'assujetissement *('ala ṭarīq al-taskhīr)*

Taskhīr : soumettre à la corvée, asservir.

283,4 Tu l'as appris dans ce qui précède *(ka quad 'alimta fīmā sabaq)*

Dans la Physique, chapitre deuxième de la 1re maqāla.

283,4 La fin dans certaines choses *(wa qad takūn al-ghāya...)*

La fin dernière doit nécessairement revenir à l'essence de l'agent, mais la fin qu'a en vue Avicenne et dont il a donné les divisions n'est pas la fin dernière et la fin *per se* : elle est plus générale que le fait d'être *per se* ou non.

283,13 antérieure aux autres causes *('ala sā'ir al-'ilal)*

Avicenne a établi dans cette Métaphysique du *Shifā'* trois des quatre causes : la cause agente pour tout existant causé, la matière et la forme pour tout existant innové, mais il n'a pas encore établi la fin pour toute mise en mouvement.

A la vérité, des objections ont été faites tendant à nier l'existence de la cause finale : la fortune, le hasard, l'absurde. De même l'ensemble du mouvement des astres : il est continu, il n'a pas de fin. Puis les corps élémentaires, ilmités, qui sont fins les uns pour les autres sans qu'il y ait une fin ultime. S'ils n'y a pas de fin ultime, les autres fins disparaissent.

284,1 Il se peut qu'il y ait *(qad yajūz an yakūn)*

La fin véritable est ce à quoi aboutit en dernier lieu l'action et en qui l'agent se repose, comme le principe, en vérité et la première chose dont a besoin l'action pour se déclencher. Or de la même façon, il est possible qu'il y ait une série infinie d'innovés, aucun n'étant un principe essentiel, agent véritable, de même il serait possible qu'il y ait une série infinie de fins, aucune d'elle n'étant fin véritable.

284,7 Nous dirons : quant à la première objection *(fa-naqūl : ammā l-shakk...)*

Étant donné que la première objection portait sur l'existence de la fin, Avicenne n'en traite pas explicitement, parce qu'il y répond dans la solution d'autres objections.

284,9 Pour montrer ce qu'est le caprice *(ammā bayān amr al-'abath)*

Avicenne veut montrer ce qu'est l'acte capricieux est une fin par rapport à un principe qui est une force de désir imaginaire et que cette fin est un bien pour cette force de désir, bien qu'elle ne soit pas fin par rapport à la force qui la précède.

1. Première fin : terme du mouvement
   imagination + concupiscible mais
   pas de cogitative .... caprice
2. Première fin : terme du mouvement
   au delà du terme du mouvement
   deuxième fin
   imagination + concupiscible
   pas de cogitative :
   a) imagination seule .... fortuit
   b) imagination + nature
   (comme la respiration) .... intention, nécessaire ou naturelle
   c) imagination + caractère et habitus
   psychique .... habitude
3. Première fin : terme du mouvement atteint
   Deuxième fin, au delà du terme du mouvement
   non atteinte .... action vaine (par rapport au concupiscible)

287,6 Ce qui viendra après le caractère *(famā yakūn ba'd al-khuluq)*

La différence entre ce qui se produit par habitude, et ce qui se produit par l'art, c'est que dans ce dernier cas, cela a lieu par choix tandis que dans le premier cas, il n'y a pas une intention d'un agent libre.

288,15 de bien selon elle *('an khayrin bi ḥasabihi)*

i.e. selon l'imagination animale

288,18 Quant à l'objection qui suit *(ammā l-shakk al-ladhī yalīh)*

Cette objection est celle qu'il a signalée quand il a dit : « comme le mouvement des astres, la génération et la corruption » puis il l'explicite en disant : « Quelqu'un pourra objecter ».

289,7 parce que le mariage *(li'anna l'tazwīj)*

Variante : *lā anna* i.e. non que le mariage... ait lieu à cause de lui.

289,11 pour la Providence divine *(fī l-'ināya al-ilāhiyya)*

Il faut lire *'ināya* et non *ghāya.*

289,16 Répondons à l'objection rapportée *(wa li-nujib 'an al-shakk)*

Réponse à l'objection concernant l'existence d'une fin dans la génération et la corruption. Avicenne aborde cette question avant la réponse concernant la fin du mouvement; elle est plus importante et demande d'être traitée avec certains détails. En bref, la fin dans la génération et la corruption, c'est que les quiddités spécifiques trouvent une existence pérenne, — ce qui est quelque chose d'un, de fini. Quant à l'infinité des individus, ce n'est pas une fin essentielle mais accidentelle; l'infinité des fins accidentelles n'est pas impossible.

291,4 Quant au mouvement essentiel qui va jusqu'à l'infini *(wa ammā l-ḥaraka al-dhātiyya...)*

Le mouvement, bien qu'il soit qualifié d'infini, est cependant une chose une, non des choses multiples pour qu'elles aient des fins multiples. Sa fin est également une; cela n'empêche pas l'infinité.

291,5 Le but de ce mouvement *(fa-inna l-gharāḍ fī tilka l-ḥaraka)*

Même si nous admettons que le mouvement est composé de choses multiples en nombre infini, cela n'entraîne pas que leur fin soit ainsi. Cela aurait lieu si la fin était le mouvement lui-même. Mais la fin est permanente; et comme elle ne se réalise que par succession des positions des parties, il n'y a pas de doute que les positions successives sont des fins accidentelles.

291,8 Quant à ce qui a été dit des prémisses *(wa ammā ḥadīth al-muqaddimāt)*

Quand nous disons que la cause finale est finie, nous entendons qu'il n'est pas possible pour un seul agent, qu'il y ait dans un seul acte, une fin après l'autre ad infinitum. Mais qu'il y ait pour les nombreux actes des fins nombreuses, cela est possible.

292,1 Quand à l'objection qui la suit *(wa ammā l-shakk al-ladhī yalīh)*

C'est la dernière objection présentée : si la cause finale existait, cela voudrait dire que la chose est antérieure à elle-même de plusieurs grades et l'effet d'une chose serait cause de sa cause. Ce qu'il faut répondre, c'est que la cause finale a une quiddité et une existence. Par sa quiddité, elle est cause de ce que les autres causes sont causes en acte; dans son existence elle est causée par l'existence des autres causes. La cause finale dans son existence, est effet de l'effet dans sa choséité mais non pas absolument car cette choséité n'est cause que si elle a été représentée.

292,1 La fin est posée comme chose est posée comme existant *(tufraḍu shay'an wa tufradu mawjūdan)*

On pourrait lire le verbe à l'actif : « La fin suppose quelque chose et suppose une existence ». Le traducteur latin a lu au passif (tufradu) : ponitur res et ponitur ens. En faveur de cette lecture cf. 293, 10 : « que la fin est posée comme chose et posée comme existante ».

292,10 ce qui y ressemble *(mā yajrī majrāh)*

Majrāhā, au féminin se rapporte à l'âme; *majrāhu*, se rapporte à l'opération ou à ce qui lui ressemble.

292,16 De même, il peut y avoir par la chose *(wa-kadhālika qad yakūn lil-shay')*

C'est là autre division de la « choséité ». De même que l'existence peut soit être intérieure à l'existant soit lui advenir. Le premier cas, c'est comme l'existence de la matière et de la forme pour le composé. Le second cas, comme l'existence des accidents pour leur sujet. Il en est de même pour la choséité : l'existence peut entrer dans la choséité : c'est le cas de la choséité du nombre pour la dualité, et la choséité du corps pour l'animalité et elle peut s'ajouter à elle comme la choséité de la quadrature qui se trouve dans le corps naturel, comme le bois, la pierre. En effet la quiddité de la quadrature et ses parties sont extérieures aux quiddités des corps. De même la choséité des autres accidents comme la blancheur, la couleur, les saveurs, l'odeur et les autres qualités.

293,4 Il t'a été facile de comprendre *(faqad sahala laka an tafham)*

La cause finale a une antériorité sur les autres causes de deux points de vue : du point de vue de la choséité, qui est dans l'âme de l'agent non dans un autre que l'agent même ni dans l'âme d'un autre que cet agent pour une autre action que celle-ci. Tu sais qu'on peut considérer la forme selon deux points de vue : l'une selon qu'elle entre dans la structure de la quiddité du composé; et une cause formelle, par laquelle il devient parfait en acte. Selon cette considération, elle ne conduit pas à autre chose ni à une fin. L'autre considération, c'est qu'elle passe à une autre perfection de ce point de vue, elle est cause de ce qui est antérieur à l'existence de la fin.

293,11 Elle est l'effet des causes *(hiya ma'lūlat al-'ilal)*

i.e. que la fin, par sa choséité, est cause de la causalité des causes, et par son existence elle est leur effet quand elle est innovée. Mais si elle n'est pas innovée, elle n'est l'effet d'aucune cause, dans les deux cas, de la choséité et de l'existence, ni dans l'un d'eux qui est l'existence. La fin, si elle n'était pas l'essence d'un être *(dhāt kawn)* ne serait d'aucune façon son effet, mais elle serait sa cause du point de vue de l'existence et du point de vue de la choséité. C'est la cause finale qui fait l'agent agent et le patient patient, de même elle rend la forme existante mais non en elle-même mais pour que la fin désirée soit atteinte soit que celle-ci existe avant la forme ou non; et cela dans les fins extérieures à l'univers (?) ou disposées pour faire exister l'univers (?) qui se succèdent. Ce qui est *per se* cause finale, en tant que cause finale, est cause des autres causes, antérieur à elles en tant qu'elles sont causes.

Il arrive à la cause finale, du point de vue de l'existence, de son intention et de sa quiddité dans l'univers (?) d'être son effet, postérieur à lui (?). Il appert que la fin par sa quiddité et son intention est une cause agente de la causalité des causes et un effet de leur existence. Elle n'est pas cause finale par rapport à elles, mais cause finale par rapport à l'effet. Cela si l'effet est innové; s'il est créé *(mubda'an)* la fin accompagne l'existence de l'effet par sa quiddité et son existence ensemble, agente de la causalité de la cause seulement, sans qu'elle soit son effet ni fin par rapport à l'effet.

293,12 dans l'univers *(fī l-kawn)*

Tr. latine : « esse in effectu ».

293,15 dotée d'être *(dhāt kawn)*

Autre sens de *kawn*. Pour les différents sens de ce terme cf. S. Van Riet, Lexique, au vocable *kawn*, p. 117.

294,6 Quant à l'étude qui vient après ceci *(wa ammā l-baḥth ba'd hādhā)*

Il s'agit de l'étude de la différence entre la fin et le bien et entre *al-jawd wal-khayriyya.*

295,10 son achèvement *(intihā'ihā)*

Peut se rapporter à *ḥaraka* (mouvement) ou à *ghāya* (fin).

296,3 Il n'est pas nécessaire qu'il *(fa-laysa yajib an yakūna)*

Qu'il, i.e. le bien.

296,9 le nom de libéralité et ce dont... *(wa lafẓat al-jūd wa mā...)*

Comme par exemple la générosité, le don. l'aumône. Sache que le contenu de la libéralité, du bien et autres termes semblables est pareil. Aussi pour les définir Avicenne a tenu à expliquer le sens de la libéralité par rapport à celui qui donne et pour le sens du bien la comparaison avec celui qui reçoit. Pour définir la libéralité selon la vérité il mentionne d'abord le sens linguistique qui lui est proche.

296,11 échangiste *(mu'awiḍ)*

Mu'āwaḍa, contrat commutatif sur la base « do ut des ».

297,7 Mais nous dirons que le but *(bal naqūl inna l-gharaḍ)*

En bref, tout agent qui agit par nature, sans volonté ou par volonté intéressée est de soi déficient, s'achevant par un autre.

298,3 soit qu'il répande *(yakūn innamā yafīḍu khayran)*

Quant à la compassion et la miséricorde ce que les gens considèrent opposées à la libéralité, si elles sont voulues, elles sont des passions dans lesquelles l'agent poursuit un but, à savoir de ne pas être blâmé s'il y contrevient, ou de voir son niveau de perfection baisser.

299,1 pour les choses immobiles *(al-lati lā tataḥarrak)*

Il faut corriger le texte du Caire en y ajoutant *lā* devant *tataḥarrak* qui se trouve dans Téhéran et correspond au latin « res quae non moventur », — et au contexte.

Quand il eut montré l'état des quatre causes toutes associées, puis une à une. Tu sais que la recherche de ces causes est une des fonctions de cette science parce qu'elles sont les premières divisions de l'existence en tant qu'existant *per se*. Une objection a été faite à la manière dont ces causes sont entrées dans la science universelle *(al-'ilm al-kullī)* car il semble qu'elles ne se trouvaient pas dans toutes les sciences particulières et donc c'est le savant de la science universelle qui doit étudier l'intention commune. Il semble que l'agent, le patient et la fin ne dépendent que du mouvement ; il seront des accidents résultant nécessairement de la nature du corps en mouvement et au repos. D'où l'objection : l'étude aurait dû porter sur les accidents des corps en mouvement et au repos. Avicenne a voulu réfuter cette objection. Il dit que bien qu'on pense que les causes ne se trouvent pas dans de nombreux sujets comme les mathématiques, l'arithmétique, la géométrie, la musique puisque celles-ci ne comportent pas de mouvement, néanmoins il faut également les examiner dans cette science. Car bien qu'ils ne soient pas des accidents essentiels de leur sujet ils se rencontrent cependant avec un accident essentiel comme il a été montré dans le livre de la Démonstration.

299,7 Elles se rencontrent aussi dans les sciences séparées *(qad tūjad fi 'ulūm mutafarriqa)*

Il n'est pas nécessaire dans l'étude des causes dans cette science qu'elles aient cette proportion mais si on suppose leur groupement dans une seule science ce serait dans la Métaphysique parce que cette science ne peut examiner l'existence de ces causes, en parler de ce qui leur advient parce qu'elle sont principes dans cette science.

299,10 Il parlera de ce qui leur adviendra. En fait *(ya'ruḍ lahā 'ala annahu laysa al-amr kadhālik)*

Ce qu'ils ont supposé n'est pas vrai car tout agent n'est pas principe de mouvement, dont la fin est la fin d'un mouvement ni tout récepteur est récepteur d'un changement ou d'une transformation. Les choses mathématiques étant donnée la possibilité de leur nature, leur existence n'est nécessairement que par d'autres qu'elles. On peut les dépouiller de la matière par l'imagination mais elles ont besoin de la matière pour exister *in re* à cause de la division, de la configuration et de la finitude. Le rapport des mesures aux configurations différentes, leurs propriétés et les unités aux espèces du nombre et ses propriétés sont comme la matière prochaine à la forme.

299,15 il y a perfection *(kāna tamāmum)*

La perfection dans les mathématiques n'existe que par harmonie, la détermination et l'ordre. L'harmonie, c'est parce que le niveau de la surface et de la ligne droite est homogène et parce que la courbe entre eux et comme l'angle droit n'est ni aigu ni obtus et que son arc est le quart du cercle ni plus ni moins. Il en est de même pour toutes les parties des mathématiques.

Quant à la détermination, comme dans les configurations : chacune a un terme ou des termes par lesquelles elles s'achèvent. L'existence du triangle s'achève par les trois côtés, le quadrilatère par quatre, etc. Quant à l'ordre, c'est comme les divisions du nombre : l'existence de toute espèce de nombre s'achève par l'existence d'unités ordonnées. Telle est la perfection des choses mathématiques. Si on veut pas appeler cela une perfection, c'est une pure question de vocabulaire. Cela n'empêche pas qu'elles sont perfection et bien. Or tout bien peut être invoqué pour la causalité et comme fin des mouvements. Il s'avère donc que pour les choses mathématiques il y a une cause finale.

300,4 Il n'examine pas seulement la part commune *(wa laysa innamā yunẓar fi l-mushtarak)*

Celui qui possède la science universelle *(al-'ilm al-kullī)* ne les considère pas seulement du point de vue de leur part commune mais en ce qui concerne chaque science en tant qu'elle est un principe pour chacune et accident de la part commune l'examen par exemple de la croissance est un accident dans la science physique et principe pour la médecine ; et comme les accidents : il n'est pas possible de les considérer comme questions dans la science universelle et principe dans la Physique.

300,7 Et si celles-ci étaient des sciences particulières *(wa law kānat hādhihi 'ulūman mufrada)*

Si quelqu'un faisait des recherches des quatre causes qui sont maintenant des parties de cette science, des sciences particulières, en faisant de chaque recherche une science particulière, de sorte qu'il y aurait quatre sciences, la plus noble de ces sciences serait la science de la fin ; elle serait la sagesse. S'il n'en est pas ainsi, comme c'est le cas actuellement, alors l'examen des états de la cause finale sera le plus excellent.

Livre VII - Chapitre premier

303,5 Il semble que nous ayons parlé exhaustivement *(qad istawfaynā al-kalām)*

L'étude des accidents essentiels de l'unité et de la pluralité doit également appartenir à cette science, i.e. nous avons fini de parler selon la fin, qui est

l'ordre des accidents essentiels dans les accidents de l'existence. Étant donné que l'un et l'existence sont « convertibles » *(mutasawiyān)* tout ce que nous appelons existant, nous pouvons dire qu'il est un, il faut dire que cette science étudie les conséquents de l'un en tant que tel et les conséquents de son correspondant, le multiple. Et étant donné que les conséquents de l'existant sont en eux-mêmes à l'instar des espèces — ce sont les catégories, et d'autres à l'instar des accidents, ce sont le nécessaire, le possible, la puissance et l'acte, l'un et le multiple, l'éternel et l'innové, le parfait et l'imparfait, la cause et l'effet, etc., de même pour l'un il y a des choses qui jouent le rôle des espèces, ce sont l'un générique, l'un spécifique, l'un per accidens, l'un par ressemblance dans le rapport, l'un numérique ; et des choses qui jouent le rôle des variétés conséquentes : les ressemblances et l'égalité, la dissimiltude, l'identité et les espèces du multiple sont correspondantes à celles-ci : et ses conséquents sont l'opposition, la dissimilitude et l'inégalité, la non-homogénéité etc. On a déjà fait allusion à cette étude dans l'analyse de l'un dans cette science, dans le quatrième du premier.

304,16 Le point de vue de la collocation de la privation *(wa wajhu dukhūl al-'adam taḥt al-sāliba)*

En considérant qu'elle est négation particulière car elle a été conditionnée par la disposition. Avicenne dit dans les *Ta'līqāt* : « L'affirmation et la négation trouvent dans le connu particularisé ; la privation et l'habitus sont l'affirmation et la négation particularisées. L'homme est ou bien aveugle ou voyant, veut dire : « l'homme est ou bien voyant ou non-voyant ». Je dis que le droit de la différence entre l'affirmation et la négation, l'habitus et la privation apparaît dans notre Épître sur la logique, mais le contraire est quelque chose d'existentiel suivant nécessairement la privation. »

304,18 Il faut que tu saches que la privation *(yajib an ta'lam)*

La privation et l'habitus, dans la vérité, sont des notions plus générales que ce que l'on croit communément. Dans l'opinion commune, c'est la perte d'une propriété en son temps, i.e. la perte d'une puissance par laquelle on peut dire si le sujet étranger à la puissance, la privation ne peut plus disparaître comme la cécité. Quant à la propriété *(al-qinya)* elle peut disparaître par la privation.

Quant à la privation véritable, elle se dit selon plusieurs points de vue comme il l'indique clairement dans le texte.

305,3 d'être pour elle *(lahu)*

Pour la chose, *shay'*, masculin en arabe.

305,5 et qui ne se trouve pas en elle absolument ou en son temps *(wa laysa lahu muṭlaqan aw fī waqtihi)*

Il semble que « en son temps » est une apposition à « absolument ». Dans le troisième chapitre de la septième maqala de la Logique, Avicenne dit : « Quant au non-être *(al-'adam)* et l'habitus, le vrai *'adam* c'est que la chose est privée dans le sujet qui reçoit pour l'existence de sa nature en tant qu'il est tel soit que le ma'dum provient de ce qu'il appelle ici habitus, ou autre chose, soit qu'il revienne ou ne revienne pas, qu'il soit avec le temps ou après, en lui ou de lui. »

305,13 La raison de leur opposition n'est pas *(wa laysa al-sabab fī taqabulihā)*

Il veut montrer que les contraires sur lesquels est tombé l'accord particulier, le contraire de ce point de vue est plus particulier que le contraire *al-mashhūri*, à l'inverse du non-être et de l'habitus, c'est-à-dire la cause de l'opposition des essences qui sont les contraires ; c'est la diversité du genre élevé comme on l'a vu précédemment.

306,1 Aucun des genres suprêmes *(wa idhan laysa shay'un min al-ajnās)*

Parce que les genres suprêmes ne sont pas contraires et ainsi l'association dans le genre éloigné, comme la chaleur et la douceur, ne suffit pas. Il faut donc que les contraires soient sous un genre et que leur genre prochain soit un.

306,5 Quant au bien et au mal *(wa ammā l-khayr wal-sharr)*

Les gens littéralistes ou superficiels ont cru qu'il y a contrariété entre les genres suprêmes, prétendant que le bien et le mal, en eux-mêmes, sont deux genres suprêmes contraires, ayant sous eux des espèces contraires comme la santé et la maladie, le repos et la souffrance. A quoi il faut répondre que le bien et le mal non seulement ne sont pas deux genres suprêmes mais ils ne sont même pas deux genres parce qu'ils ne sont pas *mutawaṭi'īn* : le significat du bien, c'est l'existence de la perfection, celui du mal c'est sa privation. De même pour le repos et la souffrance et ce qui leur ressemble : ils ne sont pas leurs espèces mais ce sont des espèces du senti ou de l'imaginé ou autres divisions des qualités.

Cela parce que, si on considère les habitus en eux-mêmes et leurs natures qui signifient des biens, ils ne sont pas relatés à leurs sujets en tant qu'ils leurs donnent un état qui entraîne dans leurs sujets, à cause d'eux, une vertu louable ou un vice répréhensible ou une utilité ou un dommage. Mais si on les regarde du point de vue de l'état qui arrive au sujet à cause d'eux et cela en considérant que ce sont des choses qui sont conformes à un bien de l'homme ou à l'espèce humaine ou qui ne lui sont pas conformes, alors ce qui est convenable est appelé bien et ce qui est contraire est appelé mal. Être chaud ou froid pour un corps est autre chose qu'être conforme à la santé et ce que le corps est dans sa nature est autre chose que le fait d'être un médicament utile ou un poison mortel.

Dès lors, la bonté et le mal sont des choses qui suivent nécessairement ces qualités du point de vue de leur rapport à la nature humaine. Et toutes les autres considérations mentionnées par Avicenne sont des choses extrinsèques qui ne sont pas de véritables genres pour les choses pour lesquelles elles ont été considérées comme des attributs pour elles. Malgré tous les efforts pour réduire les choses qui sont conformes et celles qui sont contraires aux genres suprêmes, il faut reconnaître qu'elles ont des genres véritables autres que la conformité ou l'opposition car le repos et la souffrance et autres semblables entrent dans la catégorie de la qualité. L'effort a donc été inutile.

Quant à l'affirmation de l'existence des deux contraires dans deux genres contraires, c'est aussi une extension car le courage n'est pas contraire à la lâcheté, et la précipitation, c'est quelque chose d'intermédiaire, les deux extrêmes sont les deux contraires. La vertu et le vice ne sont pas deux genres pour ces qualités, mais leur adviennent. Les contraires en réalité sont ceux qui sont pris dans le genre prochain comme le blanc et le noir dans la couleur. Quant à l'opinion commune, il en est parfois ainsi d'autres fois ils sont considérés dans des genres divers comme le courage et la précipitation qui sont le premier du genre vertu, le second du genre vice ; et quelquefois ils ont en eux-mêmes deux genres comme le bien et le mal.

308,13 convenant dans le genre et la matière *(al-muttafiqāt al-jins wal-mādda)*

Pour expliquer ce qui précède, à savoir que les deux contraires sont de deux sortes : ceux qui comportent entre eux un intermédiaire et ceux qui n'en comportent pas ; et pour montrer la justesse de la définition de la contrariété, à savoir : le maximum de diversité...

308,16 mais si l'on pose que le maximum *(wa ammā in ja'ala ja'ilun)*

C'est la première division de son affirmation (308,10) : alors il faut ou bien que la différence de cette multiplicité... ».

309,4 mais cela sera à partir de conséquents *(hādha bal yakūn min jihat lawāḥiq)*

i.e. que cela n'a pas sa cause dans la différence, en considérant que tu as appris que la différence de l'espèce est une, — mais il est du nombre des concomitants nécessaires de l'espèce, par exemple qu'un corps est contraire à un autre corps du point de vue de la chaleur et du froid, et contraire à un autre du point de vue de la noirceur et de la blancheur. Nous parlons de la contrariété essentielle, et d'un seul côté.

309,12 comme quand on dit : ni léger ni lourd *(ka-qawlihi : la khafif wa la thaqīl)*

Le lourd et le léger sont du genre du corps élémental et le non-lourd et le non-léger, c'est le corps céleste : il n'entre pas dans le corps élémental, il n'est donc pas intermédiaire car quand nous disons : « ni lourd ni léger », nous ne désignons pas un état intermédiaire entre la lourdeur et la légèreté mais c'est une cause absolument ; ce n'est pas comme quand on dit : ni chaud ni froid, signifiant le tiède.

Livre VII - Chapitre deuxième

311,11 avec la matière comme la concavité *(lil-mādda kal-taq'īr)*

La concavité est une intention mathématique parce que la concavité absolue n'a pas besoin pour la définition et la représentation d'une matière déterminée. Si elle s'associe à une matière déterminée elle devient le camus et une espèce ayant besoin de la matière pour la représentation et l'existence ; elle devient une intention physique qu'on étudie dans la science physique.

312,2 alors la matière produit *(kānat al-mādda)*

i.e. la finitude et la configuration. On a dit à leur sujet que c'est évidemment impossible. Ne vois-tu pas qu'ils disent que la concomitance de la finitude et de la configuration est due à la matière alors qu'elle ne les produit pas. Je dis qu'il n'y a pas à cette prohibition un motif acceptable. Ce qui est admis, c'est que l'abstraction est exigée par la non-exhaustivité. Par conséquent il n'est pas possible qu'elle exige l'exhaustivité. Il reste que ce qui exige, c'est le récepteur, je veux dire la matière ; alors le producteur *(al-mufīd)* et le receveur *(al-qābil)* sont un.

312,14 ce n'est qu'un rapport à une puissance *(wa innamā huwa nisba ila quwwa mudrika)*

i.e. que la définition est un rapport à l'imagination non à l'intellect ; ce n'est pas une définition véritable ; elle n'a été appellée ainsi que d'une façon abusive.

314,2 d'autres trouvent *(wa qawmun yarūn)*

D'autres n'ont pas considéré ces formes comme séparées de l'existence mais leurs principes.

314,5 certains admettent comme possible *(wa minhum man lā yarā ba'san)*

Il s'agit des Pythagoriciens.

314,8 Les fondements des causes de toutes les erreurs *(uṣūl asbāb al-ghalaṭ)*

Avicenne montre l'erreur et réfute l'opinion de ceux qui affirment l'existence des formes séparées naturelles ou mathématiques. Il y a une différence entre l'homme sans condition de quelque chose et l'homme avec condition d'aucune chose. L'homme d'après la première considération existe mais abstrait parce que l'homme sans condition est la considération de l'homme en tant qu'homme seulement, abstraction faite de ce qu'il a comme limitations. Mais selon la seconde considération, — l'homme avec condition qu'il n'y ait pas avec lui un autre significat —, celui-ci ne peut pas exister. L'argument qu'ils ont présenté n'est pas contraignant.

314,11 non avec la condition *(lā bi sharṭ)*

Distinction scolastique importante entre : bi-sharī lā avec condition d'exclure et lā-sharṭ : sans condition.

315,1 de l'équivalence *('ala jihat al-'udūl)*

Pour le sens de *'udūl* cf. Goichon, tr. *Ishārāt*, pp. 126-126, note 6.

315,1 Le mélange en tant qu'il est tel n'est pas séparé *(al-mukhāliṭ min ḥayth huwa ghayr...)*

Il y a plusieurs manières de lire le texte que signalent les commentateurs. Le plus probable est de considérer *ghayr* avec le *tanwīn* et *mufāriq* serait un attribut ou une partie après un *khabar* de sorte que le sens serait : le mélangé, en tant qu'il est divers et séparé de ce qui est mélangé à lui, en ce sens que ce qui se mélange n'entre pas dans sa définition et sa vérité comme tu le sais dans l'étude des quiddités, non que son essence est détachée de lui, non constituée par lui, i.e. si le mélangé est pris sans condition de quelque chose, on peut attribuer le séparé au sens de négation à lui comme tu le sais et on ne peut pas considérer l'attribution du séparé au sujet mentionné comme étant l'aspect positif que l'on comprend par la séparation et l'existence de sorte que le sens serait que le mélange en tant que tel est détaché de ce qui est mélangé à lui et sa non-association dans l'existence. Et cela pour deux raisons : l'une c'est que le sens de la séparation du sujet considéré en tant que tel n'est pas le sens cherché. Le vrai sens est que pour le mélangé en tant que tel, la séparation entre dans sa définition.

La seconde raison c'est que la position dans cette considération est fausse comme tu l'as vu en son lieu. Le plus clair, c'est qu'il soit non séparé selon la relation et l'attribution, selon la qualification non selon la quiddité comme tu l'as appris dans l'étude des quiddités. Le sens est que le mélangé, en tant qu'on le regarde seul n'est pas séparé mais au sens de la négation, c'est-à-dire il n'est pas séparé non au sens de l'équivalence de sorte que nous comprenions de lui la séparation dans l'existence.

315,6 La deuxième cause est l'erreur au sujet de l'un *(wal-sabab al-thānī ghalatuhum...)*

Cette erreur, c'est de ne pas distinguer entre l'unité individuelle et l'unité non-individuelle. On leur dira : si par « humanité » vous entendez un de l'unité numérique c'est impossible. Et si vous entendez l'unité spécifique, la séparation n'est pas possible car tant qu'il ne s'individualise pas, il n'existera pas.

315,9 Nous entendons par là *(wa na'nī bi dhālika anna ayya)*

Tout un, s'il est dépouillé de la particularisation et supposé qu'il est réalisé dans cette matière particulière, devient cet individu particulier qui est dans cette matière.

316,9 Le cinquième, c'est de penser que les choses matérielles *(wal-khāmis ẓannuhum anna l-umūr)*

On montre l'ignorance de ceux qui soutiennent l'existence des idées mathématiques ; et cela de deux manières : 1° quand il dit laysa idha « ce n'est pas parce que » cela en supposant l'abstraction *(al-tajarrud)* ; 2° quand il dit « ils n'ont pas examiné profondément, c'est-à-dire ils n'ont pas su que le non-besoin ne concerne qu'une manière déterminée, non une certaine matière. Dans ce cas il est impossible qu'il se sépare.

Livre VII - Chapitre troisième

317,15 alors il faut ou bien *(fa-lā yakhlū imma an yakūn)*

L'essentiel de cette preuve, c'est que la vérité une, qui est une essence et une quiddité une, ses individus ne sont pas différents du point de vue de la séparation, l'attachement, le non-besoin de la matière de l'intelligibilité et de la sensibilité.

317,19 Or cela est différent de ce... *(hādhā khilāf ma 'aqalūh)*

C'est que en face de tout être mathématique sensible, il y a un être mathématique intelligible ; le rapport du premier au second est celui de l'ombre à ce qui possède l'ombre.

318,1 a besoin des séparés *(innamā yuḥtāj ila-mufāraqāt)*

On a dit : il est possible qu'ils n'aient pas affirmé que l'existence des mathématiques séparées est uniquement pour le besoin que la Physique a d'elles mais il se peut qu'elles soient séparées pour une autre raison. Ce que Avicenne a mentionné. Je réponds : la division supposée en lui, c'est le besoin du point de vue de l'accident ; qui peut comporter deux points de vue mentionnés par l'objectant : l'un est que le besoin est une cause efficiente, l'autre qu'il est une cause finale. ce qu'a dit l'objectant n'est pas une autre hypothèse, c'est le second point de vue, sans plus. Avicenne a mentionné cela en disant : « si les choses ne sont pas ainsi » (318,7). Il reste donc que ce qu'il a voulu dire par ces mots : « si cet accident l'était venu » (318,4), c'est le premier point de vue. Aussi ce qu'a présenté l'objectant n'est pas cogeant.

319,10 Cela obligera les partisans du nombre numérique *(wa yulzim al-qā'līn bil-'adad al-'adadi)*

Cela les obligera à admettre soit la finitude du nombre séparé existant, alors la forme naturelle causé, qui lui est parallèle, sera finie, s'arrêtant à une limite. Ou bien ils affirmeront l'infinitude des formes naturelles en acte. Il est clair que l'une des suppositions est nécessaire car l'existant séparé est toujours existant, il ne peut pas exister en un temps et pas dans un autre. Ce qui existe de lui ne peut pas être augmenté. S'il est fini, les formes naturelles seront nécessairement finie ; et s'il n'est pas fini, il faut qu'il existe en acte, ce qui entraîne nécessairement que les formes connues d'elles sont également ainsi. Dans les deux cas c'est impossible.

319,10 à partir d'eux *(minhā)*

i.e. les nombres.

320,8 Cependant certains d'entre eux *('ala anna qawman minhu...)*

Ils ont soutenu que les unités étaient diverses et certains ont même prétendu que les unités advenant aux séries graduelles *(marātib)*, étaient diverses.

320,9 la dénariété *(al-'ashariyya)*

Nous utilisons les néologismes peu élégants : — purs démarcation du latin : quinaréité, quindenariété.

323,15 si dans l'unité *(in kānat al-waḥdāniyya)*

La traduction latine emploie « unitas » utilisé aussi pour *waḥda.*

Livre VIII - Chapitre premier

329,15 Nous disons donc que le fait qu'une chose vient d'une autre *(fa-naqūl inna kawn al-shay'...)*

Et cela également de deux façons : l'une c'est que quand une chose est réalisée dans son entièreté dans une autre chose comme l'homme par exemple : par son entièreté il existe dans l'écrivain ; on ne dira donc pas que l'homme est devenu un écrivain ; 2. à moins que ne se produise quelque chose d'une chose dans une autre chose, on ne dira pas que du noir est venu du blanc.
En bref, on ne dit d'une chose qu'elle vient d'une autre que si deux choses s'associent : d'une part la postériorité d'autre part l'antériorité.

Livre VIII - Chapitre deuxième

332,4 Dans l'enseignement premier du Livre Petit Aleph *(fil-maqāla al-mawsūma bi-Aleph al-ṣughra)*

Il semble d'après certaines paroles d'Avicenne dans *al-Mabda' wal-ma'ād*, et d'autres endroits que l'enseignement est disposé selon des chapitres désignés par des lettres de l'alphabet. Le Petit Aleph concerne la Métaphysique dans un sens particulier i.e. l'affirmation de la Seigneurie et du rapport avec les êtres existants selon leur ordre par rapport à Lui et la manière d'exprimer cela d'une façon simple.

333,7 Le Premier maître n'a pas mentionné parmi ses divisions *(faqad taraka l-mu'allim al-awwal min al-aqsām mā kāna istikmālan)*

C'est ce qui se trouve dans la première partie qu'il désigne quand il dit : « celui qui ignorait une telle chose est devenu savant. » (333,2), et qui se trouve dans la deuxième partie quand il dit : « que du sperme est sorti l'homme » (333,4).

334,1 Ce qui parmi les choses disposées *(fa-in mā kāna min al-musta'iddāt)*

i.e. ce qu'on considère dans la génération d'une chose à partir d'une autre ce sont deux choses : l'une, ce d'où vient la génération ; il est nommé d'un nom qui le désigne d'une façon particulière ; l'autre c'est le changement de l'état où il était avant sa sortie. Si aucune de ces choses n'existe on ne dira pas qu'elle vient d'elle. On ne dit pas que de l'*insān* est devenu un *rajul* (homme) mais de l'enfant. Les deux choses sont réalisées en lui ; c'est un nom pour *al-insān* du point de vue de sa disposition, et un changement lui advient, comme il y fait allusion quand il dit : « l'enfant est un nom du point de vue où il est imparfait », et « il ne s'achève que par les transformations ».

En bref, la génération à partir d'une chose ne se dit que d'une chose qui avait une « intention » qui désignait le nom ; cette intention disparaît quand il y a passage à l'acte, de la même façon que l'enfant a un sens qui désigne le nom d'enfant ; ce sens disparaît quand il y a passage à la virilité, alors on dit que l'homme est venu de l'enfant.

334,10 La génération à partir de l'enfant *(fa-yakūn al-kawn min al-ṣabī)*

Ramification par rapport à son affirmation « et il advient de cela, etc. » ; et l'affirmation « et qu'il ne parle que des sujets » est une ramification par rapport à : « et advient de cela ».

En bref, l'étude du sujet du point de vue de la génération comporte deux obstacles à éviter : que la chose vienne d'une autre au sens de « après » car l'enfant, — qui est l'homme considéré avec la disposition de virilité —, ne demeure pas après la génération avec l'engendré qui est l'homme. Ce qui demeure, c'est l'homme seul.

337,1 Il appert donc *(fa-qad ẓahara idhan...)*

Les autres sections comme les configurations par formes des arts, et le transfert de l'ignorance à la science et le transfert de l'âme de la science à l'erreur n'entrent pas dans cette étude de la finitude des causes.

337,7 Quant à l'objection mentionnée *(ammā l-shubha al-madhkūra)*

i.e. qu'il aille à l'infini. Ce qu'il entend par transformations naturelles, ce sont les transformations de la qualité ; quant aux transformations substantielles, il n'est pas possible, pour lui, qu'elles aillent à l'infini.

337,10 une certaine transformation *(istiḥālatun mā)*

Ce sont les qualités pures, fortes. Ce qui est convenable c'est qu'on entende par mélange ici la mixture et la composition car le mélange au sens technique c'est la quiddité même, non innovée ; et ce qui est voulu par la forme du mélange quand il dit : alors son rapport i.e. le rapport de l'élément à la forme du tempérament, c'est le terme technique.

338,18 ce jugement *(hādha l-ḥukm)*

Ḥukm peut signifier aussi « statut ».

339,1 Quand à l'affirmation de celui qui dit *(wa ammā qawl hādha l-qā'il)*

Il s'agit en bref de repousser une objection à l'égard d'Aristote : Aristote n'a pas rejeté la postériorité absolument celle qu'il rejette a un autre sens.

339,19 existant en acte ne fait pas de difficulté *(mawjūd bil-fi'l 'ala an)*

Cela n'est pas séparé de ce qui précède et il n'y a donc pas répétition. Cela revient à dire que c'est exactement ce qu'il avait dit. Mais la particule « 'ala » « ne fait pas de difficulté ». Et c'est pourquoi des auteurs versés dans la discussion affirment que « l'atténuante » *(al-mukhaffifa)* n'est pas appropriée pour entrer sur le verbe mais que cela est parfois possible quand il y a « *mā* » ou « *man* ». Je pense qu'il est possible que l'addition de « *man* » est due à un scribe.

340,5 de sorte que ce d'où... *(fa-yakūn al-ladhī kāna 'anhā)*

'anhā i.e. la contrariété.

Livre VIII - Chapitre troisième

340,15 La cause perfective, c'est celle... *(al-'illa al-tamāmiyya hiya l-lati...)*

i.e. que toutes les choses qui émanent de l'agent, en un seul acte sont pour elle. On a dit aussi que c'est le terme des causes finales et qu'elles ne seraient pas cause perfective parce qu'elles dépendraient d'autres qu'elles. La preuve en est ce qu'il dit : « C'est celle pour laquelle existent toutes les autres choses et, elle, n'est pas pour autre chose » (340,15). Le sens de la preuve n'est pas qu'il n'y a qu'une seule fin mais que les fins sont en nombre fini.

342,8 du point de vue de la causalité *(fil-ma'lūliyya)* *

Le but de la ramification est celui-ci : tout ce qui existe excepté l'Un *per se*, — c'est-à-dire l'univers dans toutes ses parties, est créé *(mubda')* ; par conséquent toutes choses, y compris celles qui reçoivent l'existence d'autres que Lui sont créées.

342,10 elle a un non-être qu'elle mérite en elle-même *(yastaḥiqqu fī dhātihi)*

Explicitation de l'absolu. Ce qu'on entend par l'absolu de la privation, c'est de ne pas être conditionnée par une direction, par une existence antérieure. Si une chose est matérielle, elle existe du côté de la matière, elle n'existe pas du côté de la forme, bien que l'antériorité dans l'existence est une antériorité par essence seulement. Mais le non-être absolu, c'est celui qui l'est selon toutes les directions et toutes les considérations.

342,17 Et toute chose provient de cet Un *(wa kullu shay'in ḥadithun 'an dhalika l-wāḥid)*

Après avoir montré la vérité de la création en tant que les choses émanent du Premier Principe, Avicenne veut étudier le statut de l'innové également. En bref sa position est celle-ci. Le tout est produit par cet Un parce que l'existentialisation c'est faire exister une chose après qu'elle n'a pas existé, d'une postériorité essentielle, qu'elle soit aussi temporelle ou non.

L'existentialisation du créé n'est pas une existentialisation après la non-existence temporelle parce que cela nierait la création : celle-ci est une existentialisation après la non-existence essentielle seulement ; « ce qui appartient à la chose spontanément... » (343,3). Il n'a pas mentionné la négation d'une matière antérieure, bien que si celle-ci existait avait, il n'y aurait pas de création, même si le temps ne précédait pas. Il s'est contenté de renvoyer aux explications données antérieurement quand il a traité de l'innovation essentielle.

343,3 spontanément *(min tilqā' nafsihi)*

Sur l'utilisation de cette expression arabe dans les traduction arabo-latines de la Physique d'Aristote et de la Physique cf. S. Van Riet, « Quelques réflexions sur la terminologie arabo-latine du destin, de la fortune et du hasard » dans *Colloquium on the transmission and reception of knowledge*, Dumbarton Oaks Washington, 1977, pp. 207-209 (note dans S. Van Riet, t. 2, p. 397.

344,10 sur *anniyya* ou *inniyya* cf. S. Van Riet, *Lexique* p. 5, M. Th. d'Alverny, *Anniyya-Anitas*, in *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto; Paris, 1959, pp. 59-91.

Richard M. Frank, *The origin of the Arabic philosophical Term* انية dans *Musée Lavigerie, Cahiers de Byrsa*, t. VI (1956), pp. 181-201.

Livre VIII - Chapitre quatrième

344,11 au début de notre présent exposé *(fi iftitāḥ tibyāninā hādhā)*

i.e. au début de cette science, c'est-à-dire au chapitre cinquième de la première *maqāla*.

344,12 Nous dirons donc : le nécessairement existant *(bal naqūl min ra's inna...)*

Reprise de son affirmation « nous dirons que le nécessairement existant n'a pas d'autre quiddité que la *anniyya*. » Le but de cette reprise est de se représenter la question à traiter avant de la démontrer.

345,9 ou bien que notre affirmation *(immā an yakūna li-qawlinā)*

i.e. ou bien la nécessité de l'existence est après vérification quelque chose de réellement existant ou c'est une simple considération abstraite. Or il est impossible qu'il n'y ait pas à cette intention de vérité.

345,16 S'il est pris absolument sans être conditionné *(idhā ukhidha muṭlaqan ghayr muqayyad)*

Si la nécessité de l'existence est prise *per se* et toujours selon certains aspects, en en certains temps. Comme c'est le cas de l'existence pure, qui n'a pas de quiddité.

346,12 Et c'est cela l'être *(al-anniyya)*

Anniyya et existence sont souvent considérés comme synonymes chez Avicenne.

346,15 Nous dirons que tout ce qui a une quiddité *(wa naqūl inna kulla mā lahu māhiyya)*

Explicitation de ce qui précède. Étant donné qu'Avicenne avait déjà affirmé que la quiddité c'est la *anniyya*, il repousse ici la célèbre objection d'Ibn Kammūna qui lui valut d'être surnommé : « la gloire des démons *(iftikhār al-shayaṭin)* ». Elle consiste à se demander pourquoi il n'existerait pas deux « identité » *(huwiyyatān)*, simples, dont on ignore la nature *(kunh)* se diversifiant

selon la parfaite vérité chacune étant le nécessairement existant *per se*, le significat de la nécessité de l'existence leur étant attribué d'une façon accidentelle. L'association entre les deux serait dans cette « intention » accidentelle. La distinction *(aliftirāq)* proviendrait de la pure *ḥaqīqa* de chacune des deux. Si la vérité de la nécessité était une intention une, alors il y aurait la même essence, elle ne s'en distinguerait absolument pas ni intellectuellement ni in re. Une telle hypothèse est au maximum de la dérision. On ne peut imaginer cela que si on entend par la nécessité le significat du nécessaire *al-intiza'i* qui est distinct *(mughāyir)* de l'essence dans l'intelligence.

Pour répondre à cette objection, il y a une autre voie célèbre également. On ne peut pas séparer directement une de deux choses réellement diverses, il faut pour faire cette séparation qu'elles soient associées dans un essentiel. De cette manière on résout l'objection sans avoir desoin de dire que la nécessité de l'existence est identique au nécessaire, car en supposant qu'il lui est extrinsèque et concomitant également l'objection est repoussée. Cela est évident.

Pour la première voie également, on n'a pas besoin de cette voie mais l'objection est réfutée soit qu'on dise qu'il est possible de séparer une des deux choses qui n'ont pas entre elles un commun essentiel ou que cela ne soit pas possible.

347,10 Il est l'existence pure avec condition *(fa-huwa mujarrad al-wujūd bi-sharṭ)*

ie. quand il a été établi que le Premier n'a aucune quiddité que la *anniya*, il est la pure existence. En disant : « avec condition de nier », on explique ce qu'est la séparation *(al-tajrid)*. Étant donné que cette abstraction est double, elle est prise ici au sens que la chose est sans condition d'autre chose. L'autre sens est qu'elle prise avec la condition de pas autre chose. Il explicite sa pensée en ajoutant (347,12) : et quand je dis qu'il est l'existence pure etc.

347,13 s'il y avait un existant dont tel serait l'attribut *(kāna mawjūdun hādhihi ṣifātuhu)*

C'est le *khabar* de *laysa* i.e. ce n'est le sens de cette affirmation que le Premier est l'existant absolu qui serait participé s'il y avait dans l'existence un existant participant. L'existence participée n'est pas l'existence abstraite avec la condition sans chose mais c'est l'abstraction sans condition; et l'abstraction dans le premier cas, c'est l'abstraction avec condition d'aucune chose.

347,15 C'est pour cela que l'universel est attribué à toute chose *(fa-lihādhā mā kāna l-kullu yuḥmal 'alā)*

Il est possible que le *mā* soit une addition i.e. parce que l'intention commune, c'est l'abstrait au sens de sans condition, il est attribué d'une façon différente du sens qui est avec la condition d'aucune. Il est possible que le mot « *mā* » soit un relatif alors *al-kull* (l'universel) est à l'accusatif. Mais le sens revient au même.

Livre VIII - Chapitre cinquième

354,1 Récapitulons et disons *(fa-naqūl bil-jumla)*

Les différences et ce qui leur ressemble ne réalisent pas la réalité de l'intention du genre en tant que tel sinon elles seraient des différentes constituantes, mais en tant qu'elles sont causes de l'existence de la réalité. Pour

notre objet présent, il faut que ce qui est supposé différence soit cause de ce qui est supposé genre et constituant, par lui arrive l'existence qui est le genre même, en supposant le caractère générique de l'intention générale qui est le nécessairement existant.

354,2 Pour faire exister l'essence *(li-taqwīm al-ḥaqīqa mawjūda)*

i.e. pour constituer l'essence existante.

354,6 Et l'état où tombe une diversité *(wal-ḥāl fīmā bihi ikhtilāf)*

Allusion aux arguments avancés en supposant que le nécessairement existant et une vérité *(ḥaqīqa)* spécifique i.e. pour le cas où il y a une diversité spécifique, cela est plus clair, parce que les préliminaires sont moins nombreux et plus courts.

Livre VIII - Chapitre sixième

355,13 En réalité ce qui est désiré alors *(fa-yakūn al-mutashawwaq bil-ḥaqīqa)*

i.e. ce qui est désiré réellement du côté de la privation, c'est l'existence et la privation elle-même est désirée par voie de conséquence *(bil-taba')*.

356,14 excepté son visage *(illā wajhuhu)*

Le passage coranique (55,26) d'où certains mots de ce passage sont tirés dit : « Tout ce qui est sur la terre passera, seul le visage de Dieu restera environné de majesté et de gloire ».

356,18 C'est l'existence intelligible *(fa-huwa l-wujūd al-'aqlī)*

i.e. le sens de l'existence intelligible *(al-'aqlī)*. En bref, l'existence formelle et l'existence intelligible, c'est l'existence du séparé *per se* ou par l'abstraction de l'intellect; et l'abstrait, soit qu'il soit *per se* ou par l'abstraction, est appelé forme intellectuelle et intellect en acte. Et l'intellect en puissance devient intellect en acte quand cette forme parvient comme l'indique Avicenne.

356,19 par mode de la perfection *('ala sabīl al-istikmāl)*

On pourrait également traduire : par voie de la recherche de la perfection, de l'achèvement.

357,2 Et c'est ce [qui] l'empêche d'être intellect *(wa huwa al-māni' 'an an yakūna 'aqlan)*

i.e. le fait d'être dans une matière et ses attaches est ce qui empêche la chose d'être un intellect. Donc ce qui empêche d'être intellect, intelligent et intelligé, c'est le même.

358,4 Nous aurions alors deux puissances *(fa-takūn lanā quwwatān)*

Ces intelligibles détaillés sont des concomitants nécessaires de son essence, non par voie de passion mais par voie intellectuelle. Voici ce que dit Biyminyār, à ce sujet. Si le nécessairement existant s'intellige, il intellige aussi les concomitants de son essence, sinon il ne s'intelligerait pas parfaitement. Ses concomitants qui sont ses intelligibles, bien qu'ils soient des accidents contenus en lui, ne sont pas tels qu'il soit qualifié par eux, ou qu'il pâtit par eux. Du fait que le nécessairement existant est *per se*, il est lui-même principe de ses concomitants, i.e. de ses intelligibles. Ce qui émane de lui n'en émane qu'après son existence d'une existence parfaite, mais il est impossible que son essence soit un lieu pour des accidents desquels il pâtirait et par lesquels il se perfectionnerait, ou serait qualifié. Mais sa perfection consiste en ce qu'émane de lui les concomitants. Si donc on dit qu'il intellige ces choses, c'est en tant qu'elles émanent de lui, non qu'il en est le lieu. Les concomitants de son essence sont les formes de ses intelligibles non que ces formes émanent de lui et qu'il les intellige mais ces formes elles-mêmes, parce qu'elles sont immatérielles, émanent de lui, intelligées par lui. Le fait même de leur existence à partir de lui, c'est l'intellection qu'ils ont de lui, par conséquent son action (fin du texte de Bihmanyar). Ensuite que sa science soit active ne contredit pas qu'elle soit « suivante » *(tābi'an)*, non au sens qu'il est passif mais au sens de « séquence généralisée » *(tābi'iyya kawniyya)*, la suivant dans l'adéquation. Par là sont résolues les objections.

358,15 Sa constitution aurait lieu par les choses *(fayakūn taqawwumiha bil ashyā')*

i.e. les choses qui sont objets de dévoilement entrent dans son essence; il y aurait alors multiplicité et composition.

359,4 car il n'est pas possible que tantôt il... *(fainnahu lā yajūz an yakūn)*

Sache que cette assertion est claire : Avicenne nie la science temporelle, qui se renouvelle, qui change, mais il ne nie pas la science absolument parce qu'il pose comme condition de science que l'on nie qu'elle soit purement temporelle et en disant explicitement que le nécessairement existant connaît les choses changeantes mais de telle sorte que cette science soit temporelle.

Avicenne nie clairement que la science de Dieu se limite à la nature, à l'exclusion des choses changeantes soumises aux lois naturelles. Il a résumé son enseignement dans l'expression suivante : « il n'intellige toute chose que par voie universelle ». Il a pris soin d'ajouter : « et malgré cela, rien de ce qui est particulier ne lui échappe, pas le poids d'un atome dans les cieux ou sur la terre ne lui échappe ». Je pense que celui qui examine la phrase mentionnée d'un regard dépourvu de fanatisme doit conclure d'une façon décisive ce que tu as vérifié toi-même.

Sache que la connaissance des individus corporels en tant qu'individus déterminés peut être envisagée de deux façons : 1) du point de vue de la sensation *(iḥsās)*, au moyen d'un organe divisé. C'est là la science sensible qui ne peut être que *(infiṣaliyyan)*; 2) du point de vue de la compréhension *(al-iḥāṭa)* de toutes les causes enchaînées qui se terminent aux individus corporels. On l'appelle la science parfaite, intemporelle ou la science du particulier selon la manière universelle soit parce que c'est une intellection des natures universelles, stables soit parce que l'on entend par « manière universelle » que l'Être nécessaire divin connaît les particuliers totalement, c'est-à-dire rien d'eux n'échappe à sa science comme Avicenne le mentionne dans les *Ta'līqāt* en disant : « l'intellection du Premier est une intellection simple de son essence, des concomitants et de tous les êtres existants, les actuels et les possibles, les éternels et les engendrés, les corruptibles universels et les particuliers, jusqu'au dernier degré de l'existence simultanément, non par syllogisme et réflexion, et transfert dans les intelligibles. Il les intellige tous ensemble selon l'ordre causal et causé ».

De même cet autre texte des *Ta'līqāt* : « Le Premier connaît l'individu, ses états individuants, son temps individuel, son lieu intellectuel, à partir de ses causes et ses concomitants qui conduisent à lui. Il connaît tout cela de son essence car son essence et la cause des causes. Aussi rien ne lui est caché, pas le poids d'un atome. »

361,15 Et cette intellection *(wa yakūn hādha l-'aql)*

Cette traduction correspond à la lecture de Téhéran et de Bekhit en prenant *'aql*, intellect au sens du *maṣdar* « intellection ». Le texte du Caire a gardé *'aqd* qui peut vouloir dire « croire quelque chose, avoir une opinion ». La traduction latine a « sententia ».

361,17 Quand l'éclipse a lieu *('inda wujūdihi)*

Littéralement quand il a existé, i.e. le *kusūf*, éclipse qui est masculin en arabe. Les Latins ont traduit : « tunc non remaneret illa tua scientia quae tunc est ». On pourrait traduire le texte arabe : Cette science que tu as ne resterait pas telle qu'elle existait.

362,1 Et cela parce que tu es temporel *(hādha wa anta zamanī)*

Qu'on pourrait traduire par : d'autant plus que, par ailleurs, au surplus, avec cela. Les Latins ont traduit *ad sensum* : « et hoc est quia », qui nous paraît plus conforme au contexte.

362,8 Il connaît les choses immédiatement *(ya'lamu l-ashyā' min ḥaliha)*

Peut se comprendre doublement : soit : selon, d'après leur état, ou à partir de leur état ce qui ne correspondrait pas à la connaissance créatrice de Dieu chez Avicenne. 2) soit « immédiatement », « à l'instant », ce qui nous paraît plus conforme au contexte.

362,9 Jusqu'au [dernier] détail *(ila l-tafṣīl ba'dahu)*

Addition dans le manuscrit de Bekhit et chez les Latins : au-delà duquel il n'y a pas de détail. Cf. également le Najāt (éd. du Caire, 1357/1988, p. 249), où le texte est différent.

362,10 et leurs relations causales *('ala l-ta'diya wal-ta'diya)*

Diverses traductions ont été données de ce passage. En s'appuyant sur une définition de *ta'diya* donnée par Jurjāni dans son livre des *Ta'rīfāt (De Definitionibus)*. Carame (tr. du Najat, p. 125 et note) traduit : « per modum illationis a priori et inductionis a posteriori ». M[lle] Goichon, en suivant Carame, « par mode de déduction et d'induction ». Gardet traduit : « par mode de mouvement et d'aboutissement » *(Pensée religieuse...* p. 78). Les Latins ont traduit : « secundum posterioritatem et prioritatem ».

362,10-11 et il est le Puissant et le Sage *(wa huwa al-'azīz al-ḥakīm)*

C'est probablement une glose d'un scribe car ce texte en partie coranique (6,59) ne se trouve ni dans la plupart des manuscrits (cf. texte arabe, p. 362 in loco) ni dans la traduction latine.

Livre VIII - Chapitre septième

362,14 Du rapport des intelligibles à lui *(fī nisbat al-ma'qūlāt ilayhi)*

i.e. de la vérification de l'unicité du Nécessaire, en ce sens que la science ne contredit pas sa volonté, sa vie, sa puissance et son existence dans le significat ; mais tout cela est un. L'essence une, pure n'est pas divisée par cela. De même aucun des attributs négatifs n'introduit de la multiplicité dans son essence.

364,4 et non des intelligibles psychiques *(lā al-nafsiyya)*

Peut-être vaudrait-il mieux prendre la variante commune à quatre manuscrits et qui correspond au latin : 'ala naḥw al-ma'qūl lā al-nafsānī : secundum modum intellectorum intelligibiles, non animalem.

366,2 avec une certaine relation possiblement existante *(ma' iḍāfatin mā, mumkinat al-wujūd)*

La traduction latine donne : cum aliqua relatione ad possibile esse.

367,13 qu'il est « *innun* » et existant *(innahu innun wa mawjūd)*

La traduction latine donne : quia est et quia est ens.

367,17 avec négation en lui de la division *(maslūban 'anhu l-qisma)*

i.e. il entend par là les parties mensurables *(miqdārriyya)*, autrement le tout et ses parties s'associeraient à ses parties. Alors l'essence du Nécessairement existant serait une espèce ayant de nombreux individus et des *huwiyyāt* individuelles. Pour déterminer ces individus, il faudrait des causes extrinsèquess parce que leurs rapports à l'essence sont pareils. De plus cela entraînerait la présence d'un Associé dans la nécessité de son existence.

En bref, si Dieu avait des parties analytiques *(taḥlīliyya)*, ou bien elles lui seraient antérieures, ou postérieures ou elles seraient en même temps que lui. Longue discussion avec position d'*al-mu'allim al-thanī* (i.e. Fārābī).

367,17 quand il dit de lui qu'il est un *(wa idha qīla lahu wāḥid)*

Parce qu'il est impossible de le diviser en quiddité et existence, on exprime cela par la négation de la multiplicité de l'essence et par la ṣamadiyya d'autres fois. Et parce qu'il est impossible que ses attributs s'ajoutent à son essence, on exprime cela par la négation de la multiplicité après l'essence.

368,4 l'existence *(wujūd)*

Une variante (de Bekhit) donne *wujūb* au lieu de *wujūd* correspondant au latin : « debere esse ».

368,11 Tu ne trouves rien qui puisse exiger *(lam yūjad fīhā shay'un yūjib)*

i.e. des parties intellectuelles ; de même son affirmation « ou une multiplicité » signifie des parties mesurables ou taḥlīliyya, bien qu'elles soient postérieures à son essence véritable de toutes manières. Par ailleurs, Abu l-Ḥasan al-Ash'arī a soutenu que les attributs divins n'étaient pas lui ni autre que lui, pensant que c'étaient des attributs *taḥlīliyya* non distincts *mutabāyina*, ni divers *(mubāyina)* à son essence ; ils sont son essence même selon un point de vue et autre que son essence d'un autre point du vue.

Il y a donc là une dualité intellectuelle, non réelle. Les théologiens postérieurs ont soutenu que ses attributs s'ajoutaient à son essence, oubliant que c'était là leur propre opinion non celle d'Ash'arī. Par ailleurs ont sait que son essence est dépourvue des attaches des attributs, et de la multiplicité des ḥaythiyyāt et des i'tibārāt : il n'a pas de multiplicité au-delà de l'essence il n'y a qu'une huwiyya simple, à laquelle advient, selon une considération mentale, des rapports divers, appelés des Noms divins. Par exemple en tant que les choses dépendent de lui, il est existant ; en tant qu'il est par son essence le producteur de cet ordre, il est existence ; en tant qu'il exclut l'idée d'une association, il est déterminé *(muta'ayyin)* ; en tant que son essence est la source de cette exclusion, il est détermination *(ta'ayyun)*. Il en est de même pour les autres attributs : en tant que les parties se dévoilent à lui, il est sachant ; en tant que son essence est source du dévoilement, il est science. Il en est de même pour la puissance et la volonté.

368,14 selon tous ses aspects *(wāḥida min kulli jiha)*

Lecture d'après l'édition de Téhéran et de l'Azhar.

Livre IX - Chapitre premier

373,10 Mais l'un n'est en lui que par mode de négation *(wa laysa l-wāḥid fīha illa 'ala l-wajh al-salbī)*

C'est pourquoi l'unité en lui est un concomitant de la négation de la multiplicité, contrairement à ce qui a lieu pour les possibles. La négation de la multiplicité est un concomitant de son unité *(min lawāzim)*.

373,15 Tu as vu après cela *(fa-qad bāna laka)*

La cause indique que Dieu est principe du mouvement non absolument comme le prétendent les philosophes Naturalistes.

375,9 Il appert donc d'une façon manifeste *(fa-qad ẓahar ẓuhūran wāḍiḥan)*

i.e. il appert que le mouvement ne se produit que par innové par lequel s'achève la Cause. Cet innové, quel qu'il soit, ne se produit que par un mouvement contigu à ce mouvement. De sorte que se trouve établie la permanence de l'action.

376,7 Alors le receveur existait déjà *(fa-yakūn qad kāna l-qābil)*

Cela parce que tout énoncé innové est précédé de matière. Il en résulte nécessairement l'extension des receveurs jusqu'à l'infini alors que l'on parle du premier receveur.

En disant : « certains pensent la volonté » ((376,12), il entend désigner les mu'tazilites qui soutiennent son innovation. De même son expression : « la nécessité de l'existence » (376,16) fait allusion aux Falāsifa. En disant : « une prépondérance » (377,4), il fait allusion à un groupe de mutakallimūn qui ont affirmé la suffisance. Ce point de vue diffère du précédent.

376,13 Quelle que soit la chose que l'on pose *(wa mahmā wuḍi'a amr ḥadath)*

Quand on suppose l'innovation d'un état, on ne peut échapper à ces deux suppositions : si on suppose qu'elle est extrinsèque, la question concernant sa cause demeure : est-elle également volonté ou nature ou autre chose ; cela jusqu'à ce qu'on arrive à l'essence car il est impossible de regresser à l'infini. Si on suppose qu'elle est dans l'essence, celle-ci changerait

377,15 Sinon son rapport à ce possible *(wa illā kānat ila dhālika l-mumkin)*

Cela à cause de l'absence de la réalisation de la priorité en lui absolument, parce que bien que le possible n'arrive pas, par elle, jusqu'à la nécessité, néanmoins il sort par lui de sa pure possibilité.

378,14 Si c'est par la volonté, laissons *(wa in kāna bilirāda fal-natruk)*

i.e. abandonnons cette voie et suivons en une autre. Nous n'entendons pas par là adopter l'opinion de celui qui dit : al-Ka'bi dit : Ici la question est vaine *li'adam inqiṭa'ihi*. Glose, si nous supposons que le principe de la création

est la science, d'après l'opinion des mu'tazilites, il en résulterait une impossibilité. Ils supposent quelque chose avant et dans cette chose on peut supposer des aspects et des mouvements divers. Les mouvements divers ne se réalisent qu'avec la possibilité de déterminations en eux ; ce qui ne peut avoir lieu que si le temps existe ; il y aurait du temps avant le temps. Remarque : s'il n'y avait pas de temps, on ne pourrait pas supposer l'existence de mouvement divers ; mais supposer l'existence de mouvements divers est possible. Donc la prémisse est fausse.

Le second est pareil : si le temps existait, le corps existerait.

379,4 De même, en quoi le Premier aurait-il précédé ses actions innovées ? *(wa ayḍan fa-inna l-awwal bimādhā sabaqa af'ālahu al-ḥāditha ?)*

Il veut dire que les partisans de la négation des attributs *(al-mu'aṭṭila)* seront obligés de dire que Dieu est antérieur au temps et au mouvement d'une antériorité chronologique.

Livre IX - Chapitre deuxième

382,2 Car si la nature d'une chose exigeait certains mouvements *(wa law kāna shay'un min al-ḥarakāt muqtaḍa ṭabī'at al-shay')*

Un second argument : si un des mouvements était exigé par la nature de la chose *per se*, chacune des parties du mouvement serait stable avec la stabilité de la nature ; or elles cessent. Mais si le corps sortait de son lieu naturel par exemple, lors de son retour à lui, il serait dans des états différents en lui, il serait dans des états divers. C'est pour cela que cesseraient les rapports des mouvements.

382,15 Donc le mouvement circulaire n'est pas naturel *(fa-laysa idhan al-ḥaraka al-mustadīra)*

Comme Aristote avait mentionné que le corps céleste se mouvait de par sa nature et que la preuve de la négation de cela était établie, il entreprit cela de deux manières.

384,12 Il s'ensuivrait l'impossibilité dont nous avons parlé précédemment. *(lazama al-muḥāl al-ladhī qaddamnāh)*

Quand nous avons montré que le moteur n'est pas une nature.

388,15 Quant nous, la louange que nous cherchons *(fa inna l-madḥ al-ladhī natlubuhu)*

Où l'on veut écarter un doute qui se présente : comment se fait-il qu'une perfection qui n'existe pas puisse nous perfectionner ? Réponse : ce que nous cherchons parfois par notre action, c'est un bien « putatif » non réel ; ce n'est pas de lui qu'il s'agit ici. Ce dont nous parlons est une perfection véritable, un habitus vertueux ; ce n'est pas qui le produisons mais nous nous disposons pour lui. Il nous vient de l'extérieur, d'une substance autre que la nôtre : de l'Intellect séparé.

Livre IX - Chapitre troisième

393,15 Nous dirons [donc] que certains *(af-naqūl inna qawman)*

Avicenne veut d'abord réfuter l'opinion de ceux qui affirment que l'objet auquel on veut s'assimiler est unique et la diversité des mouvements provient de la diversité des objets cherchés par eux.

393,16 du meilleur des Anciens *(fāḍil al-mutaqaddimīm)*

Il s'agit, d'après la glose du texte de Téhéran, d'Alexandre d'Aphrodise.

395,5 Nous dirons en bref *(wa naqūl bil-jumla)*

C'est la voie classique pour réfuter la première position.

395,8 En tant que lui et l'autre sont ce qu'ils sont *(min ḥayth huwa wal ākhar 'ala mā humā 'alayhi)*

Je dis que les moutons sont plus précieux que le berger en tant que tel, non en tant qu'il est homme parce que selon la première considération le berger est pour le mouton non selon la deuxième considération.

Étant donné qu'on peut sur ce point se poser une question : « n'est-il pas possible que le but de l'existence de la chose soit moins précieux que la chose elle-même, comme la santé par rapport au médecin », Avicenne a ajouté : « Et ce que l'on entend par nécessaire, c'est seulement une chose à laquelle l'intention prépare. Ce qui lui confère l'existence est autre chose ». En bref, ce qui est mentionné dans ces exemples en fait de cause, ce n'est pas une cause efficiente réelle mais une cause dispositive.

395,17 Revenons pour le moment au chemin le plus évident *(fal-na'ud al-ān ila'il-ṭarīq al-awḍaḥ)*

i.e. dans le chemin qui permet de résoudre les difficultés soulevées sans pour autant renoncer à l'argumentation présentée précédemment.

395,19 a) *hadar* avec un *dāl* signifie vain, absurde; b) avec un *dhāl* signifie : l. radotage, divagation, délire, bavardage, loquacité.

L'édition de Téhéran choisit la lecture b), une note marginale fait remarquer qu'il faut lire ainsi le mot. Le latin porte « vana ».

397,3 Si quelqu'un dit que cela a lieu par assimilation *(wa in qāla qā'ilun : inna dhālika...)*

Allusion à l'intention de l'action pour l'obtention de l'effet.

397,5 Qu'il est ainsi *(fa-innahu 'ala hādhihi l-ṣifa)*

Le pronom se rapporte à la Cause première.

397,17 avec l'ennoblissement de son essence et son achèvement *(fī tashrīf dhātihi wa takmīlihā)*

i.e. l'existence parfaite de l'essence du Premier en tant que telle.

400,1 L'existence de chaque partie des corps célestes *(Wujūd kull juz' min ajzā' al-falak)*

C'est parce que le corps céleste, s'il avait un mouvement naturel, il aurait un ubi et un situs particuliers et serait limité à ce mouvement. S'il passait à un autre mouvement, celui-ci ne serait plus naturel mais violent.

Livre IX - Chapitre quatrième

402,8 C'est pourquoi le tout ne peut provenir de lui par monde d'intention *(fa-lihādhā lā yajūz an yakūn kawn al-kull...)*

Parce que le nécessairement existant n'a d'aucune manière un principe; sa création du tout ne peut pas avoir lieu par mode d'intention par essence, car cela impliquerait une recherche de perfection; il serait, de ce point de vue, causé.

402,13 Que tout provienne de lui par mode de nature *(wa laysa kawn al-kull minhu 'ala sabīl al-tab')*

Avicenne dit dans son livre *al-Ta'līqāt* : « La nécessité comporte deux aspects : le premier, quand une chose vient nécessairement d'une autre de par sa nature et sa substance, comme les concomitants nécessaires de la lumière provenant de l'éclairant ou l'échauffement du feu.

L'autre aspect c'est quand le concomitant suit sa connaissance de lui-même et qu'il sait que ce concomitant émane de lui. C'est cette nécessitation qui provient du Créateur. En lui-même, il est parfait, aimé, se connaissant. Les créatures émanent nécessairement de lui selon la science qu'il a de lui-même ».

404,16 Et si ce deuxième est de telle sorte que d'une part *(fa-in kāna hādhā l-thānī min jihat)*

Allusion au rejet comme faux de la seconde partie de ce qui suit et le fait d'appeler le premier causé le second : parce qu'il est second par rapport au Premier principe. Dans certains manuscrits, il y a « le premier » au lieu du « second », i.e. le causé. Je dis : c'est pour cela qu'on a dit que la possibilité est antérieure à la nécessité par autrui qui est, en vérité, l'effet de l'agent. Ce qui a été objet de discussion.

Le commentateur des *Ishārāt* écrit à ce sujet que l'effet qui provient du premier agent est quelque chose de simple qui peut se réduire à une quiddité, à une existence.

Livre IX - Chapitre cinquième

410,11 ont cette nature commune *(an yakūna tilka al-ṭabī'a)*

C'est la nature céleste appelée la cinquième nature (quintessence).

411,3 par un intermédiaire qui le constitue en une disposition *(bi-wāsiṭatin taj'alahu 'ala isti'dād khāṣ)*

i.e. la disposition qui lui est nécessairement concomitante par sa nature ; elle aura une unité cachée *(mubhama)* par rapport aux particularités de ces dispositions. L'auteur a indiqué cette concomitance en disant : « que sa substance avait ».

412,11 De même le mélange de leurs relations ici-bas *(kadhālika imtizāj nisbatuha hunāk)*

L'auteur indique les causes des mélanges qui sont les principes des compositions.

Livre IX - Chapitre sixième

415,7 C'est là le sens de la Providence *(fa-hādhā huwa ma'na al-'ināya)*

C'est-à-dire son intellection de l'ordre du bien qui suit l'existence de cet ordre de l'intelligence, c'est la signification de la Providence. Dans les *Ta'līqāt*, Avicenne donne cette autre définition : « c'est que toute chose existe selon le maximum de l'ordre ».

416,13 pour la perfection, elle a été affectée par un mal *(lil-kamāl al-ladhī muniyat bi-sharrin)*

Le mot « *muniyat* » signifie que la nature a été affectée « soumise à l'épreuve » d'un mal égalant la perfection qu'elle contenait.

416,15 Et la procréation en est défigurée *(fa-tashawwahat al-khilqa)*

Shawwaha, de la racine *sh, w, h = shāha, shawhan et shawhatan* être laid (se dit d'un visage). Le latin traduit : « deturpatur procreatio ».

417,11 c'est celui que nous avons excepté *(wa huwa l-ladhī istathnaynāh)*
L'exception se rattache à « ...sauf une certaine espèce de mal » (417,7).

419,4 que son existence émane de là où émane l'existence qui serait meilleure *(wal-ladhī huwa aṣwab wa 'ala l-namaṭ)*

Il fait allusion aux hautes montagnes et aux grands navires. Peut-être aussi s'agit-il de l'ordre de toutes les parties du monde.

420,2 Quand au mal dont la cause est la déficience *(ammā al-sharr al-ladhī sababuhu al-nuqṣān)*

Certains manuscrits ont à la place de *sababuhu*, sa cause, *salabuhu*, du verbe *salaba* : ôter, enlever, désignant tout ce qui couvre l'homme en fait de vêtement. Il y a ici une image suggérant le manque, la déficience.

420,6 il est impossible qu'il y ait pour la matière une existence *(wa kana mustaḥīlan an yakūna lil-mādda wujūd)*

i.e. il est impossible, si les puissances avaient des actions contraires, qu'elles n'agissent pas.

421,2 et le tout par prédétermination *(wal-kull bi qadar)*

q.d.r. peut être lu soit : qadar, prédétermination soit qadr, mesure. Les Latins ont traduit : « per providentiam ».

422,15 comme le fait de ne pas avoir une très grande beauté *(wa mithl fawt al-jamāl al-rā'ī)*

Le *ri'ān* de toute chose, s'est son début, d'où *ri'an al-shabāb* le début de la jeunesse pour désigner une grande beauté. Le latin traduit : « et sicut defectus nimiae pulchritudinis ».

Livre IX - Chapitre septième

424,4 bien qu'elles ont en commun ces intentions *(wa in ishtarakat fi hādhihi l-ma'ānī)*

i.e. pour tout plaisir ou dommage qu'elles ont. La conscience du convenable, c'est le bien, et de ce qui ne convient pas, c'est le mal.

Livre X - Chapitre premier

435,14 C'est celui qui est disposé à la réception de la prophétie *(huwa l-musta'idd li-martabat al-nubuwwa)*

Sur la prophétie consulter le livre de Louis Gardet : *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967. Deuxième partie, « La prophétie », pp. 141-230. On trouvera aux pages 229-230 un tableau synthétisant les principales opinions concernant la prophétie : celles des mu'tazilites, des shi'ites, des falasifa, des ash'arites et des maturidites avec leurs réponses aux questions suivantes : 1. Nécessité de la prophétie ; 2. Dieu est-il tenu à envoyer des prophètes ; 3. Mode et nature de l'inspiration prophétique ; 4. Degré et nature de l'impeccabilité prophétique *('iṣma)* ; 5. Nature et valeur du miracle prophétique *(mu'jiza)* ; 6. Hiérarchie des êtres.

Cf. également Roger Arnaldez, *Histoire et prophétisme dans le christianisme et en Islam* in *Mardis de Dār El-Salam*, Le Caire, 1958, pp. 49 et sq. ; et F. Rahman, *Prophecy in Islam*, Londres, Allen and Unwin, 1958.

436,1 C'est celui-là à qui est faite la révélation *(wa hādhā huwa al-mūḥī ilayhi)*

Pour l'Islam il n'y a pas d'auteur inspiré mais des prophètes et des envoyés qui reçoivent de Dieu « la révélation », le *waḥy* conçue comme une « descente » *(nuzūl)*, le mot que l'on traduit par « inspiration » est « ilhām » mais l'équivalent de *ilhām* serait plutôt « révélation privée ».

Sur cette notion dans l'Islam cf. dans l'*Enc. de l'Islam* l'article *waḥy* qui contient une abondante bibliographie et dans le livre de Gardet signalé plus haut, pp. 177-181.

436,4 Les événements qui se produisent dans cet univers *(wal-umūr al-ḥāditha fī hādha l-'ālam)*

Dans son *Livre des Définitions (Kitāb al-ḥudūd)*, éd. et tr. par Mlle Goichon, Le Caire, 1963, p. 41, Avicenne décrit *al-'ālam* dans ces termes : « L'univers est l'ensemble de tous les corps naturels simples. Mais on appelle aussi « monde » une totalité quelconque d'êtres de même genre, ainsi dit-on : le monde de la nature, le monde de l'âme, le monde de l'intelligence ».

Il s'agit ici du cosmos, envisagé comme l'ensemble des corps composés des quatre éléments, i.e. le monde sub-lunaire, celui de la génération et de la corruption.

Cf. Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and methods used for its study by the Ikhwan al-ṣafa'*, al-Birunī and Ibn Sīna, Harvard University Press, 1964, ch. 12, pp. 198-274.

437,15 mais selon une certaine influence de ces choses *(bal 'an ta'thir bi wajhin mā li-ḥadhihi l-umūr)*

i.e. selon une cause psychique dans le ciel du fait de l'influence que subissent les phénomènes terrestres de la part des choses célestes.

438,8 Aussi les variétés de cette partie *(fa-yakūn aṣnāf hādha l-qism)*

i.e. la partie dans laquelle il y a une certaine participation avec les états terrestres sont au nombre de trois : les états *(ḥālāt), les situations (hay'āt)* ou un mélange des deux.

438,10 de cette puissance est le même *(nisbatul-tafakkur)*

i.e. la puissance qui est le principe selon le troisième point de vue.

438,11 Le premier véritable connaît tout cela *(wal-awwal al-ḥaqq ya'lam jamī' dhālika)*

On sait que Ghazali a reproché aux Falāsifa de nier chez Dieu la connaissance des singuliers. Sur la position d'Avicenne, cf. L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, 1951, pp. 71-85 : « La connaissance divine des particuliers ».

440,4 il comprendrait tout ce qui se passerait dans l'avenir *(jamī' mā yaḥduth fil-mustaqbal)*

i.e. les indications des astrologues ne sont purement imaginaires. Cf. sur ce sujet l'étude de A.F. Mehren : *Vues d'Avicenne sur l'astrologie* dans *le Muséon*, 1885.

Livre X - Chapitre troisième

442,9 L'Esprit-Saint *(al-rūḥ al-muqaddas)*

Il ne s'agit évidemment pas du St Esprit de la doctrine chrétienne puisque l'Islam ne reconnaît pas le Mystère de la Sainte Trinité. On trouve dans le Coran deux expressions : *al-rūḥ al-amīn* (26,193) et *al-rūḥ al-qudus* (2,81) qui désignent l'Ange Gabriel. Les deux expressions sont appliquées traditionnellement aux esprits angéliques (*Aqsām al-'ulūm* dans *Tis' rasā'il*, éd. du Caire, 1326/1908, p. 114). Chez Avicenne, *rūḥ* est synonyme de *'aql*. *Al-Rūḥ al-qudsiyya* est la disposition la plus haute de l'intelligence humaine : L'Esprit-Saint n'est pas distrait par le côté inférieur [de ce qui est] du côté supérieur... et il reçoit les intelligibles de l'esprit angélique sans enseignement des hommes » (cité par Goichon, *Lexique*, p. 245 qui renvoie à *Quwa insaniyya*, 64, copié de Farabi, Fuṣūṣ § 40.

Les *Ishārāt* mentionnent *al-quwwa al-qudsiyya*, pp. 126, l. 11, 127, l. 10. Sur les différents sens de *rūḥ*, cf. Goichon, trad. des *Ishārāt*, p. 321, note 7 ; et *Encl. de l'Islam*, t. 3, p. 884

443,6 La question du retour *(amr al-ma'ād)*

Il s'agit du retour de l'âme ou du corps ou des deux ensemble après la mort. Nous avons traité longuement de cette question dans notre article : *Un cas typique de l'ésotérisme avicennien, sa doctrine de la résurrection des corps* in, *La Revue du Caire*, juin 1951, pp. 68-94 reproduit dans nos *Études de philosophie musulmane*, Paris, Vrin, 1974, ch. 6. Cf. également Gardet, *Dieu...* troisième traité, « Résurrection et vie future », pp. 233-282.

444,8 des excitants *(munabbihāt)*

Nabbaha signifie avertir, attirer l'attention, réveiller et aussi exciter. Le latin a traduit : « designatio est, facere percipere innuere, ostendere » ; et pour *munabbihāt* : « excitantia ».

444,9 La prière rituelle *(al-ṣalāt)*

i.e. les cinq prières prescrites par la Loi religieuse obligatoire pour tout musulman ou musulmane adulte. Elles comportent un certain nombre d'invocation à réciter, de prosternations et d'agenouillements. Ce sont les prières du matin *(subḥ)*, de midi *(ẓuhr)*, de l'après-midi *('asr)*, du soir *(maghrib)* et de la nuit *('ishā')*. Cf. Enc. de l'Isl. sous vocable *(ṣalāt)*.

Il ne faut pas confondre cette prière rituelle comprenant des prescriptions précises avec la *du'ā'*, qui est une prière de demande libre.

444,13 La guerre sainte *(al-jihād)*

Elle n'est considérée comme un pilier de l'Islām que par les kharijites. Actuellement elle est considérée comme un *farḍ kifāya*, i.e. une obligation pour la communauté. Cf. *Enc. de l'Isl.*, article *djihad*.

444,14 Le pèlerinage *(al-ḥajj)*.

Un des cinq piliers de l'Islam. Tout musulman adulte, homme ou femme, doit se rendre à la Mecque pour les cérémonies du pèlerinage une fois au moins au cours de sa vie, à condition qu'il en ait les moyens (Coran 3, 97). Cf. *Enc. de l'Isl.* à l'article *hadjdj*.

445,13 Le dépouillement *(tanzīh)*

Nazaha signifie : éloigner, écarter, emmener loin ; s'abstenir de tout ce qui est impur. Et la forme *tanzīh* signifie rendre libre et exempt de tout ce qui est impur, éloigner de tout ce qui peut souiller. En théologie dogmatique, il désigne, appliqué aux attributs divins, la *via remotionis*. Cf. Gardet-Anawati, *Introduction*, passim.

446,4 Aussi a dit celui qui a dit la vérité *(qāla al-qā'il al-ḥaqq)*

Il s'agit du Coran (11,114) considéré comme la parole de Dieu.

Livre X - Chapitre quatrième

447,3 La formation de la cité *(fī 'aqd al-madīna)*

Ce chapitre et le suivant ont été édités et commentés par le cheikh Muhammad Yūsus Mūsa, professeur de droit musulman à l'Université du Caire, sous le titre : *al-Nāḥiya l-ijtimā'iyya walsiyāsiyya fī falsafat Ibn Sīnā*, in *Mémorial Avicenne* - I, Inst. Français d'Arch. Orientale, Le Caire, 1952. Le titre français est : *La sociologie et la politique dans la philosophie d'Avicenne.*

447,12 Un capital commun *(wajh māl mushtarik)*

Avicenne n'emploie pas le mot technique musulman de *zakāt*, dîme aumonière, impôt prélevé sur certaines propriétés. Le capital ainsi constitué est réparti à huit catégories de personnes. Cf. *Enc. de l'Isl.*, art. *zakāt*. Au début de l'Islam existait un « *bayt al-māl* » la maison du trésor, en particulier celle qui renferme le trésor de l'état et désignait l'édifice matériel dans lequel étaient gérés les fonds publics et par extension le fisc. Les sources légales de revenus étaient : 1. l'impôt foncier *(kharaj)* et la capitation *(jizya)* ; 2. La *zakāt* (dîme aumonière) ; 3. le *khums* (cinquième du butin) ; 4. les *mawārith hashriyya* i.e. le droit du fisc à une part de l'héritage à défaut d'agnats, cf. *Enc. de l'Is.* sous le vocable : *Bait al-māl.*

447,18 qui ont du superflu *(ila faḍl istiẓhār)*

Istiẓhār signifie : 1. demande de secours ; 2. secours ; 3. emploi d'un mot qui ajoute à la force d'un mot précédent. Le latin traduit : si aliquis eorum habet cognatos habentes superflua.

448,1 Toutes les amendes *(wal gharamāt kulluha)*

Phrase un peu entortillée. Il s'agit de reconnaître la responsabilité des complices dans le cas d'un délit et de leur faire supporter une partie de la peine infligée à l'auteur principal.

448,5 Le jeu de hasard *(al-qimār)*

Le Coran défend le jeu de hasard en utilisant comme terme *maysir*, le lancement de flèches (Coran 2,219 ; 5,9. Cf. *Enc. de l'Islam* au vocable *maysir*. *Qimār* désigne tout jeu de hasard, cartes, etc. Le mot n'est pas coranique.

449,1 Les biens *(al-amwāl)*

L'Islam reconnaît le droit de posséder des richesses et d'en jouir. Sur le droit de propriété et ses fondements, cf. L. Gardet, La *Cité musulmane*, Vrin, 1954, pp. 79-90.

449,11 elle a un esprit faible *(wāhiyat al-'aql)*

Il existe dans certaines traditions musulmanes un certain nombre de préjugés anti-féministes dont Avicenne se fait ici l'écho. Il s'est efforcé de justifier rationnellement les prescriptions coraniques concernant la polygamie et la répudiation.

450,9 d'un véritable mariage *(bi-nikāḥin ṣaḥīḥ)*

Cette obligation pour la femme répudiée d'épouser véritablement un autre homme avant qu'elle puisse revenir à son premier mari a donné lieu à toutes sortes de « stratagèmes » *(ḥiyal)* — mentionnées dans les chroniques historiques ou les livres d'adab — auxquels le mari, désireux de retrouver sa première fois, à recours.

451,1 Quant à l'homme *(wa ammā l-rajul)*

Le Coran est explicite sur la possibilité de la polygamie. Il dit en effet : « Épousez donc celles des femmes qui vous seront plaisantes, par deux, par trois, par quatre, [mais] si vous craignez de n'être pas équitables, [prenez-en] une seule ou des concubines » (4,3). Cf. *Enc. de l'Isl.* sous le vocable *nikāḥ*.

451,5 Quant à l'enfant *(wa yusanna lil-walad)*

L'enfant occupe une grande place dans la société musulmane et il y a toute une littérature concernant les soins à donner aux enfants et à leur éducation. Cf. par exemple, René Dagorn, al-Baladi un médecin obstétricien et pédiatre à l'époque des premiers Fatimides, in *MIDEO*, t. 9 (1967), pp. 73-118.

Livre X - Chapitre cinquième

451,10 Sur le califat, cf. Rashid Rida, *al-khilāfa aw alimāma al-'uẓma*, Le Caire, 1341 H., trad. fr. par Henri Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rashīd Riḍa*, Damas, 1938 ; Mawardi, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, éd. du Caire, s.d. (impr. al-Mahmudiyya, tr. fr. de E. Fagnan, *Les Statuts gouvernementaux*, Alger, 1915 ; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Vrin, 1967, cinquième partie : « l'Imāma et la commanderie du bien », pp. 409-473 auquel il faut joindre ce qu'il en dit dans la *Cité musulmane* mentionné plus haut. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Dīn... Ibn Taimīya*, IFAO, Le Caire, 1939 ; Emile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, I ; éd. du Recueil Sirey, Paris, 1938, II, Harissa (Liban) 1943, *Le Califat*, impr. Sirey, Paris, t. I, 1954 ; Yves Marquet, *Imāmat, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwān al-ṣafā'*, *Rev. des Ét. islamiques*, t. XXX, 1, Paris, 1963 ; T. Arnold, *The Caliphate*, n. éd. 1965, Londres, 1965 ; A. Sanhoury, *Le califat, son évolution vers une société de nations orientales.*

Il faut absolument éviter d'assimiler, comme le fait Asin Palacios, l'imāma au « Pontife suprême » comme il le fait dans son *Abenhazem de Cordoba*. Voir sur ce point les remarques pertinentes de L. Gardet, dans *Dieu et la destinée humaine*, p. 412 où il montre que « les notions en jeu ne coïncident pas. En Islam sunnite en effet, l'Imām ou Calife est avant tout le chef *temporel* d'une communauté politico-religieuse. Il assume la plus éminente fonction de la Cité musulmane comme telle, en ce sens qu'il doit y faire respecter « les droits de Dieu et des hommes définis par le Coran ».

452,17 s'associe l'imām *(yashtariku fihā al-imām)*

Il n'y a pas de clergé dans l'Islam et « l'imām » n'est qu'un fonctionnaire représentant l'autorité pour constater, du point de vue civil, la réalité du contrat de mariage.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 7

Traduction

SIGNES CONVENTIONNELS 10

VI. — LIVRE SIXIÈME

CHAPITRE PREMIER. — Division des causes et leurs états 13

CHAPITRE DEUXIÈME. — De la solution des objections au sujet de ce que pensent les partisans de la vérité que toute cause est avec son effet 19

CHAPITRE TROISIÈME. — Du rapport des causes agentes à leurs effets 23

CHAPITRE QUATRIÈME. — Des autres causes : matérielle, formelle et finale 32

CHAPITRE CINQUIÈME. — Démonstration de l'existence de la fin et solution de quelques objections soulevées contre son existence. Différence entre la fin et le nécessaire 36

VII. — LIVRE SEPTIÈME

CHAPITRE PREMIER. — Les conséquences de l'unité : l'identité et ses divisions. Les conséquences de la multiplicité : l'altérité et la diversité. Les sortes d'opposition que l'on connaît 51

CHAPITRE DEUXIÈME. — Où l'on rapporte la doctrine des anciens philosophes concernant les Idées et les principes des mathématiques. Raison qui y conduit. Où l'on montre le fondement de l'ignorance où ils sont tombés et qui les a fait dévier. 57

CHAPITRE TROISIÈME. — Où l'on réfute la doctrine des mathématiques et des Idées 63

VIII. — LIVRE HUITIÈME

CHAPITRE PREMIER. — Nombre fini des causes efficientes et réceptives (matérielles) 71

CHAPITRE DEUXIÈME. — Objections au sujet de ce qui a été dit ; leur solution 75

CHAPITRE TROISIÈME. — Où l'on trouve que le nombre des causes finales et formelles est fini et l'on établit (l'existence) du Premier principe absolument. Affirmation décisive au sujet de la cause première absolument et de la cause première conditionnellement et où l'on montre que ce qui est cause première absolue est cause de toutes les causes 82

CHAPITRE QUATRIÈME. — Les premiers attributs du Principe nécessairement existant 85

CHAPITRE CINQUIÈME. — Confirmation et répétition de ce qui a été dit au sujet de l'unicité du nécessairement existant et de l'ensemble de ses attributs négatifs par mode de conclusion. 90

CHAPITRE SIXIÈME. — Qu'il est parfait, bien plus, au-dessus du parfait Bonté et « donnant » à toute chose venant après lui ; qu'il est vérité, qu'il est Intelligence pure, et Il intellige toute chose. Comment cela se fait-il ; comment Il se connaît ; comment Il connaît les universaux et comment il connaît les particuliers et de quelle façon il n'est pas permis de dire qu'Il les appréhende 94

CHAPITRE SEPTIÈME. — Du rapport qu'Il (soutient) avec les intelligibles. Où l'on montre que ses attributs positifs et négatifs n'entraînent pas dans son essence de multiplicité et qu'Il a la splendeur suprême et la gloire infinie. De l'étude distinctive de l'état de délectation intellectuelle 101

IX. — LIVRE NEUVIÈME

CHAPITRE PREMIER. — De l'attribut d'activité du Premier Principe. 111

CHAPITRE DEUXIÈME. — Que le moteur prochain des corps célestes n'est ni une nature ni une intelligence mais une âme et que le principe lointain est une intelligence 119

CHAPITRE TROISIÈME. — De la manière dont les actions émanent des principes élevés pour que l'on sache sur ce point ce qu'il faut savoir au sujet des auteurs séparés intelligibles, qu'ils ont par eux-mêmes les désirés 129

CHAPITRE QUATRIÈME. — De l'ordination de l'existence de l'intelligence et des âmes célestes et des corps (célestes) à partir du Premier Principe 137

CHAPITRE CINQUIÈME. — De la manière dont les éléments sont engendrés à partir des premières causes 145

CHAPITRE SIXIÈME. — De la Providence. Manière dont le mal entre dans la prédétermination divine 149

CHAPITRE SEPTIÈME. — Du « Retour » *(fī l-ma'ād)* 157

X. — LIVRE DIXIÈME

CHAPITRE PREMIER. — Du commencement et du retour en un exposé récapitulatif ; des inspirations et des rêves, des prières de demande exaucées, des châtiments célestes, des états de la prophétie ; et de l'état des lois des astres 169

CHAPITRE DEUXIÈME. — Preuve de la Prophétie. Comment se fait la prière du Prophète à Dieu et le « retour » à Lui 175

CHAPITRE TROISIÈME. — Les actes culturels, leur utilité ici-bas et dans l'autre monde 178

CHAPITRE QUATRIÈME. — La formation de la cité ; celle de la famille, à savoir le mariage et les lois générales concernant ces questions 181

CHAPITRE CINQUIÈME. — Le Calife et l'Imām : obligation de leur obéir. Aperçu sur les questions politiques, les transactions sociales et morales 185

NOTES ET COMMENTAIRES 191

TABLE DES MATIÈRES 235

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
Limoges (France)
Dépôt légal : Septembre 1985
Numéro Imprimeur : 32523/1984